

PROPÓSITO

«DIÁLOGO... quiere ser una revista de jerarquía intelectual, abierta a las más diversas corrientes de pensamiento y en la que los escritores más significativos de nuestro tiempo traten con autoridad los diversos temas que traducen la inquietud en que vive el hombre contemporáneo.

Haciendo honor a su nombre, DIÁLOGO alienta el propósito de que sus páginas sean un lugar de encuentro y de intercambio de quienes, situados en diversos campos de la actividad intelectual, sienten la preocupación de encontrar la fórmula vital que devuelva al hombre de hoy su verdad. Por ello se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas, y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención.

Los más diversos colaboradores habrán de tratar estos temas con independencia de criterio y sin otra limitación que la impuesta por las exigencias de un saber auténtico y responsable. DIÁLOGO, con espíritu de gran cordialidad, abre sus puertas a todos los escritores, en la seguridad de que un común amor a la verdad, habrá de presidir en todo momento el intercambio de las diferentes perspectivas.

Aunque DIÁLOGO garantice realmente a sus colaboradores la más amplia libertad, estimulando el cotejo y confrontación de las opiniones ponderables más diversas, no ha de renunciar por ello a sostener su propia convicción y a expresarla con claridad y firmeza. DIÁLOGO tiene la persuasión de que la tragedia del hombre contemporáneo radica en el divorcio existente entre su cultura -la llamada cultura moderna- y las fuentes religiosas; y, en consecuencia, de que sólo restableciendo la referencia de la totalidad de su vida con el Dios vivo del mensaje cristiano, puede el hombre encontrar su forma de equilibrio y de paz.

En hallar el punto de conjugación de dicha cultura y de ese mensaje -supuesto que ello sea posible y en la medida en que lo sea- pone DIÁLOGO su tarea propia y peculiar».

NUESTRA TAPA:

Anunciación, Caravaggio

DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LXIX

Agosto - 2016

DIRECTOR

P. Lic. Daniel Cima

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Lic. Gabriel Barros

P. Lic. Edgardo Catena

P. Lic. Héctor J. Guerra

P. Dr. Pablo F. Rossi

P. Lic. Fernando Vicchi

REVISTA

de la Casa de Formación Mayor «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

AÑO 21 - Segunda época - N° 69

Reg. de la Prop. Intelectual: 311933

ISSN 0327-8999

CONSEJO EDITORIAL

Exégesis y Teología Bíblica

- R.P. Lic. Ricardo Clarey (Italia)
R.P. Lic. Eugenio Elías (Francia)
R.P. Lic. José A. Marcone (Argentina)
R.P. Lic. Ervens Mengelle (Canadá)
R.P. Lic. Gustavo Nieto (Estados Unidos)
R.P. Lic. Tomás Orell (Egipto)
R.P. Dr. Carlos Pereira (Italia)
R.P. Lic. Mauricio Pérez Osán (Alemania)
R.P. Dr. Miguel Pertini (Italia)
R.P. Dr. Gonzalo Ruiz Freites (Italia)
R.P. Lic. Gabriel Zapata (Argentina)

Teología Dogmática

- R.P. Lic. Reynaldo Anzulovich (Tierra Santa)
R.P. Lic. Marcelo Cano (Argentina)
R.P. Dr. José M. Corbelle (Taiwán)
R.P. Lic. José Hayes (España)
R. P. Lic. Bernardo Juan (España)
R.P. Lic. Marcos Juan (Brasil)
R.P. Lic. José Lochedino (Perú)
R.P. Lic. Daniel Montesana (Estados Unidos)
R.P. Lic. Sergio Pérez (Túnez)
R.P. Dr. Arturo Ruiz Freites (Italia)

Teología Moral

- R.P. Lic. Esteban Cantisani (Argentina)
R.P. Dr. Miguel Ángel Fuentes (Argentina)
R.P. Lic. José Giunta (España)
R.P. Lic. Héctor José Guerra (Argentina)

Filosofía

- R.P. Dr. Elvio C. Fontana (Italia)
R.P. Lic. Marcelo Gallardo (Egipto)
R.P. Lic. Omar Mazzeo (Italia)
R.P. Dr. Pablo Rossi (Argentina)
R.P. Lic. Fernando Vicchi (Argentina)

Liturgia y Espiritualidad

- R.P. Lic. Jon De Arza (Argentina)
R.P. Lic. Pablo Bonello (Estados Unidos)

Eclesiología y Misionología

- R.P. Lic. Carlos Ferrero (Chipre)
R.P. Lic. José Montes (Ucrania)
R.P. Lic. Diógenes Urquiza (Rusia)

Derecho Canónico

- R.P. Lic. Lucio Flores (Taiwán)
R.P. Dr. Roberto Folonier (España)
R.P. Dr. Diego Pombo (Italia)
R.P. Lic. Andrés Vidal (Argentina)

Cultura y Educación

- R.P. Lic. Edgardo Catena (Argentina)
R.P. Lic. Rolando Santoianni (Canadá)

COMITÉ DE HONOR

Dr. Alberto Caturelli, Prof. Nélica Asunción Freites, Dr. Roberto Muzio y Sra. Marie de Place de Muzio, Dr. Víctor Hugo Bressan, Dr. Pablo Enrique Bressan, Lic. Marta Giglio de Furlán, Dr. Eduardo Petrino y Sra. María Helena Havelka de Petrino, Cont. Pablo Felipe Coduti, Dra. Nelly Sandruss de Mazzeo, Dr. Jorge Randle y Sra. Teresa Wilkinson de Randle, Lic. Marcos Randle, Dr. Alberto Eduardo Bucla y Prof. Cecilia González de Bucla, Sr. Germán Raúl del Campo y Sra. María Teresa Mussio de del Campo, Prof. Vicente Pérez Sáez, Dr. Miguel Ángel Soler, Prof. Beatriz Bucla, Dr. Darko Sustersic, Dr. Enrique Díaz Araujo, Prof. Liliana Pincirolí, Lic. Edmundo Gelonch Villarino.

SUMARIO

EDITORIAL

EL VENENO DE LA DUDA 7

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.

ARTÍCULOS

VALOR (FILOSOFÍA DE LOS VALORES) 11

P. Dr. Cornelio Fabro

LECTURA INTENSIVA DE LA IV VÍA 21

P. Dr. Alain Contat

LA VERDADERA CONVERSIÓN 31

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON» ZC 12,9 47

P. Dr. Carlos Pereira, I.V.E.

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO (CC. 597, 641-645) 71

P. Diego E. Pombo Oncis, I.V.E.

NO ESTÉIS TRISTES COMO QUIENES NO TIENEN ESPERANZA... 95

P. Dr. Marcelo Lattanzio, I.V.E.

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN» 127

P. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi, I.V.E.

PÁGINAS INOLVIDABLES I

- «SI ESTÁS ESPONSALMENTE UNIDA A JESÚS,
TU SANGRE ES SU SANGRE PRECIOSA»** 143

M. María del Redentor, S.S.V.M.

PÁGINAS INOLVIDABLES II

- CON EL ESTANDARTE DEL IDEAL HASTA EL FINAL** 147

María Agustina Geyer Garro

- INTERCAMBIOS* 151

- NOTICIAS* 153

- RECENSIONES* 157

NUESTRA TAPA

- LA ANUNCIACIÓN DE CARAVAGGIO** 171

Hna. María de Jesús Sacramentado, S.S.V.M.

El veneno de la duda

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, IVE

Las dos primeras tentaciones que Satanás dirige a Cristo comienzan con la expresión «Si eres el hijo de Dios...»: «Si eres hijo de Dios convierte esta piedra en pan»; «Si eres hijo de Dios arrójate del pináculo del templo». La duda carcome al demonio sobre la identidad de Jesús el nazareno. ¿Será quien Yahvé predijo que «le aplastaría la cabeza», el que anunciaron repetidamente los profetas como «el Victorioso», el que el Bautista anunció como «uno mucho más grande que él»?

La duda exaspera al demonio como «un segundo infierno», dice Cornelio Fabro explicando el pasaje de san Mateo. Pero precisamente de su tormento personal el ángel «inserpentado» aprende el valor corrosivo de la duda, sea en su forma de inseguridad, o de recelo, o de suspicacia, o de desconfianza. Y la usa como su arma más filosa.

En el fondo el error y la herejía impugnan la verdad de modo acotado. Son siempre afirmaciones. Falsas pero precisas. Se las puede, por tanto, expresar de modo adecuado, entender su sentido, buscar sus orígenes, encontrar sus raíces sofísticas y, finalmente, refutarlas. Como se dan vuelta las malas hierbas del campo para que la helada, primero, y el sol, después, las quemen.

La duda, en cambio, es, por naturaleza, indeterminación, suspensión de juicio que, a menudo, abre la puerta a numerosas conjeturas, la mayoría de las cuales rebuscadas y falsas. La duda es madre de todo lo que ella no dice... pero engendra. Una duda, positivamente colocada, puede valer más que mil calumnias. Desde el momento en que la lengua (¿bífida?) enuncia, como quien no quiere la cosa, «¡Vaya a

DIÁLOGO 69

saber si tuvo buena intención!», procrea como hijos propios todas las malas intenciones que los demás se imaginan. Un «no le pudieron probar nada pero eso no quiere decir que sea inocente», equivale a veces a endosarle a alguien más crímenes que si lo hubieran acusado únicamente de ladrón, abusador o mentiroso. Es «la pulga *detrás* de la oreja», como dice el diccionario de la Real Academia Española, o la «pulga *en* la oreja», como se expresa el común de la gente. Es la siembra de la inquietud. Y los sinónimos de inquietud son turbación, temor, ansiedad, preocupación, desasosiego... Efectos que los maestros espirituales atribuyen al mal Espíritu, ése que en el monte de las tentaciones se muestra él mismo atormentado por la Duda eterna.

«Dime, Iván: ¿hay Dios o no lo hay?», pregunta Fiodor Pavlovitch al irreligioso de los Karamazoff. Y la duda -que este último sabía muy bien introducir con astucia- lo carcome. Ésta es el arma con la que el demonio -sus émulos, para ser exactos- ha prostituido la teología y la fe en los últimos dos siglos. ¿Seguro que existe Dios? ¿Será cierto que Jesús se creía Dios? ¿Fundó Cristo realmente una Iglesia? ¿Es ésta verdadera y santa? ¿Existe el bien y el mal? ¿Existe la verdad?

La duda tiene un poder corrosivo que no posee ni la herejía ni el error. Consiste en su capacidad *migratoria*. Alzo una duda sobre los milagros de Cristo, y aquélla se desliza luego a los hechos y dichos del mismo Cristo, y de allí se desplaza a su mesianismo, de allí a su divinidad, e invade su misma existencia histórica. Es una inyección endovenosa con inmediato y universal efecto. La herejía, en cambio, permanece más circumscripta, aunque también, con mayor lentitud, termine por expandirse a otros campos.

La duda que se arroja sobre la cualidad de una persona es más efectiva que una calumnia. La calumnia se circumscribe. La duda es, como he dicho, nómada y trotamundos. Arrojada sobre su moralidad, o sobre algunos episodios de su vida, pasará a ensombrecer todos sus hechos, sus dichos, sus intenciones, sus escritos...

EDITORIAL

La duda «vacía y postra las conciencias con aire tórrido y abrasador», dice Fabro; «postra y hace desesperar». Cuando Satanás logra calzar la duda sobre una persona o sobre una obra, y se le da crédito... «puede satanizar a pie suelto», dice el mismo autor.

Lo ha hecho con la teología durante el último siglo poniendo dudas sobre todas las verdades de fe y ha arrasado más inteligencias que las que lograron talar los heresiarcas de antaño y hogaño. Y así nuestro mundo se ha convertido en una babel mental, hostil a la fe porque corroída de la duda bíblica y teológica.

Y los que han aprendido la lección del Maestro-de-abajo trabajan, como él, poniendo dudas. Los enemigos de la fe: dudas sobre las verdades teológicas. Los enemigos de la verdad: dudas sobre los fundamentos de la realidad. Los enemigos de caridad, de la unidad y de la sociedad: dudas sobre algunos prójimos, puntualmente elegidos, como un sectario elije la columna madre que, volada por los aires, hará desplomar el edificio entero... Si Dios lo deja. Porque respondiéndole al angustiado Fiodor Pavlovitch hay que repetir, al contrario de Iván Karamazoff, «Dios existe» y no siempre deja que el diablo, que ha preparado la olla, también le ponga la tapa. Solo si está en sus planes sacar de eso bienes mayores.

«Sea vuestro lenguaje: sí, sí; no, no». Esto implica: afirma la verdad y demuéstrela; si no puedes lo segundo, cállate; tal vez lo que consideres verdad no sea tal. Denuncia el error y pruébalo. Si no puedes lo último, guarda silencio; quizá el equivocado seas tú.

Pero arrojar dudas que ensucian, ya sabemos quién se lo inventó y también cómo le fue.

Valor (filosofía de los valores)

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: un realista delante de una manzana dice que es una sustancia de cualidad roja. Lo mismo hace un kantiano. La diferencia está en que para el realista la cosa en sí es esa sustancia con esa cualidad, mientras que para el kantiano la «cosa en sí» permanece desconocida, y «sustancia» y «cualidad» son «categorías» que están dentro del sujeto (por tanto inmanentes) y que le permiten al mismo calificar, es más, constituir el objeto de conocimiento. El objeto de conocimiento se constituye cuando a la experiencia se le aplican las categorías; pero el objeto no es la cosa en sí, la cual permanece absolutamente desconocida.

Siendo las categorías inmanentes, son igualmente objetivas, pues se aplican según reglas universales (no según el parecer personal de cada uno). Estando ante la misma experiencia todo el mundo va a ver la misma sustancia roja, pues todos tenemos la misma naturaleza humana y por ende las mismas categorías y las mismas leyes con las cuales las categorías se aplican a la experiencia. Se trata el conocimiento kantiano de un conocimiento inmanente (el sujeto en realidad no sale de sí) pero objetivo.

En el ámbito del neo-kantianismo surge, como explica Fabro, la «filosofía de los valores». Los «valores» son también para los modernos inmanentes y objetivos.

¿Puede un realista filosofar sobre los «valores»? Sólo en la medida que se le quite a los valores la naturaleza de inmanentes o a-priori y se los juzgue según sirvan para unir al hombre con Dios.

Presentamos a continuación la voz «filosofía de los valores» escrita por Cornelio Fabro y publicada en Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, Roma 1990, 3 ed., vol. III, pp. 1961-1965.

★ ★ ★

1. NOCIÓN

El concepto de valor se refiere sobretodo en el lenguaje corriente al precio de las mercaderías y de los objetos de consumo, y sólo en un segundo momento se amplía al campo del espíritu. En la vida espiritual, el valor se refiere al grado de perfección de los actos humanos y de sus producciones ya sea en la esfera intelectual, artística, científica, ya sea sobretodo en la esfera moral de la ética, de la política, de la religión... En filosofía el término valor asume un significado propio constitutivo, comenzando con H. Lotze y gracias a la terminología de la «inversión de todos los valores» (*«Umwertung aller Werte»*) con la cual Nietzsche anunciaba la teoría propia del super-hombre: la filosofía de los valores puede indicarse como la derivación característica de las varias escuelas neo-kantianas de la segunda mitad del Ochocientos hasta la primera guerra mundial.

Por tanto se distinguen valores inferiores o sensibles (*«sinnliche Werte»*) y los valores superiores o espirituales (*«geistige Werte»*) que con frecuencia están en contraste. En correspondencia con los diversos niveles de la vida espiritual se pueden distinguir en esta esfera, en la clasificación dada por Hessen, cuatro clases de valores: valores lógicos o de la verdad, los valores éticos o del bien moral, los valores estéticos o de la belleza y los valores religiosos o de la realidad de lo «sagrado» (*«des Heilige»*, en el sentido usado por R. Otto). El núcleo de esta que podemos llamar la «perspectiva axiológica» de la realidad humana ya se lo puede encontrar en las tres Críticas de Kant (con el agregado de *«Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft»*) o sea los *a priori* de la praxis, a la cual los principales autores de la filosofía de los valores se remontan expresamente. Con ella se quiere reivindicar la originalidad de la vida, de la conciencia humana sobre el mundo físico: pues la esencia de la naturaleza humana, por la cual se distingue de todas las esencias naturales, es la espiritualidad (*«Geistigkeit»*), el hombre actúa su destino esencial y, por ende, realiza el sentido de su vida, solo cuando actúa los valores espirituales. En este sentido, en la acentua-

VALOR (FILOSOFÍA DE LOS VALORES)

ción de los valores del espíritu, la filosofía de los valores ha sido llamada también filosofía de la vida («*Philosophie des Lebens*»). De este modo el formal «tú debes» («*du sollst*») de la ética kantiana, se expresa con el imperativo categórico: «sé un hombre de valor» («*Werde ein wertvoller Mensch!*»), ¡busca actuar la verdad, el bien, lo bello y lo sagrado en tu personalidad! ¡Sé un realizador de valores, un aportador de valores, un hombre de valores!

El nuevo concepto de valor no coincide de hecho con el del bien de la metafísica clásica, en cuanto este expresa la perfección del ser y por tanto se conecta con el ser que lo contiene y con el Absoluto que lo fundamenta (como el Ser separado del mundo, en la filosofía clásica: Platón, Aristóteles..., como el Ser creador del mundo y por tanto presente en él, en la filosofía cristiana: cfr. *S. Th.*, I, 7, 1-4; qq. 104 y 105; Q. *De Veritate*, XX, aa. 1-6).

En vez, en la filosofía moderna, el valor está estrechamente relacionado con los *a priori* de la conciencia, o sea el trascendental, y por ende tiene por base la espontaneidad de la subjetividad humana o bien la libertad como esencia de esta misma subjetividad. Sin embargo en la filosofía de los valores la realidad de los valores se pone «en sí» como objetiva, en cuanto impone al hombre exigencias precisas, las cuales se conocen en su universalidad y no como algo puramente subjetivo que depende del arbitrio y de la veleidad o de los deseos del sujeto. Cuando por ejemplo soy cautivado por la belleza de un paisaje o me engolfo en la contemplación de una obra de arte o admiro la acción de un héroe o de un santo... tengo la impresión evidente de un valor trans-subjetivo del cual mi conciencia es como capturada o subyugada. De aquí precisamente el carácter «objetivo» y «absoluto» que dichas filosofías atribuyen al valor, aun cuando están inspiradas en el principio de inmanencia.

Por tanto esta objetividad del valor es objeto de experiencia directa («*Werterlebnis*»), y lo prueba el hecho que cuando nuestro querer sub-

jetivo y valorar subjetivo se aleja de los valores y de las normas objetivas, experimentamos el «remordimiento» de haberlos transgredido; por eso reconocemos un reino de normas y valores objetivamente válidos, más allá de nuestra apreciación subjetiva individual. Pero el valor se impone también por sí mismo, es decir que le compete una estructura objetiva como valor en sí mismo («*Wert selber*»): en efecto antes y frente al valor que se realiza, es necesario distinguir el valor como tal, la esencia del valor, y la idea del valor; aquello es el concreto particular, éste, el abstracto universal, así aquello debe subordinarse a éste como el individuo a su especie. Así por ejemplo la justicia («*Gerechtigkeit*») es el género del cual se toman los actos individuales de justicia. Por tanto es del todo característica la objetividad de los valores y se aclara cuando es paragonada con la de los otros objetos ideales más conocidos, como por ejemplo los objetos matemáticos (la idea de triángulo, la idea de círculo!); el matemático que se aplica a estos objetos está ligado a la estructura objetiva de los mismos como cualquier cultor de las ciencias exactas y naturales; la objetividad tiene aquí un carácter rígido y el matemático no puede alejarse de él a su gusto. Incluso el teórico de los valores, que quiere analizar un determinado valor está ligado a la estructura objetiva del valor mismo; sólo así el objeto posee valor de verdad («*Wahreitswert*»).

2. DIVISIÓN

El concepto de valor está sujeto a las variaciones que se conectan con la diversidad de escuelas de las varias filosofías del valor, o sea del modo de fundamentar su apriorismo (objetividad) y la consistencia del valor mismo. Las principales corrientes de la moderna filosofía de los valores son las siguientes: neo-kantiana (Windelband, Rickert, Bauch, Cohn, Mehli), fenomenológica (Brentano, Husserl, Scheler, N. Hartmann), personalismo (W. Stern) puramente científico (Heyde) y alguna otra corriente menor.

En la escuela neo-kantiana el valor reenvía, como a su fundamento, a la cosa en sí misma («*Ding an sich*»): así como existe una cosa en sí,

VALOR (FILOSOFÍA DE LOS VALORES)

así también un valor en sí («*Wert an sich*»), que se libra de la relatividad y de la contingencia empírica; así se puede hablar de una «conciencia normativa» y del valor en general como de un «postulado» -de aquí la separación profunda entre el mundo de las cosas («*Wert der Dinge*») y el mundo de los valores («*Wert der Werte*») según Windelband (*Einführung in die Philosophie*, § 13, II, Aufl., Tübingen 1920, 246 ss.).

Según la escuela fenomenológica la aprensión del valor está ligada a la doctrina fundamental de la intuición de las esencias («*Wesen-schaum*»), que se funda sobre todo en la interpretación positiva de la esfera emocional; en contra de Kant que relegaba la realidad de los sentimientos (sentir, amar, odiar...) a la esfera empírica, y quedaban fuera de la moralidad. Por el contrario, es necesario proclamar -según M. Scheler- el apriorismo de la esfera emocional, en ella los actos de sentir («*Fühlen*»), amar («*Lieben*»), odiar («*Hassen*»)... poseen un contenido propio, *a priori*, el cual es independiente de la experiencia inductiva, como lo son las leyes del pensamiento puro -hay aquí realmente una «intuición esencial» de los actos y de sus materias (contenido) de su fundamento y de su conexión que fundamenta y garantiza su evidencia-. El uso restringido que hace Kant del *a priori* depende del empirismo sensista que había tomado de Hume y también del puritanismo protestante, que le impidieron ver más a fondo en el comportamiento interior de la vida del espíritu.

En la concepción personalista, el hombre no es un simple observador, ni un puro realizador, sino un sujeto que como «persona» es el núcleo responsable y el fin del propio obrar («*Zielpunkt des Wirkens und Schaffens*»); el hombre se encuentra en el mundo, no para aceptarlo pasivamente, sino para preguntarse cuál es su misión, qué camino debe seguir y qué cosa puede esperar como destino propio. En este sentido, según W. Stern, toda concepción de la vida («*Lebensanschauung*») es egocéntrica incluso en los aspectos más altruistas, como cuando organiza su relación con el mundo, con un otro yo, con Dios...

La segunda nota de toda concepción de la vida es su carácter práctico, es decir en función de las exigencias vitales para una estructuración de la vida («*Lebensgestaltung*») a la cual puede pertenecer, como componente de un orden superior, incluida la inclinación a filosofar. También para Stern el conocimiento de los valores es inmediato («*unmittelbare Eingriff*»), y el mundo de los valores y el mundo de las ciencias constituyen dos esferas absolutamente distintas y distantes; en esta concepción el principio moderno se invierte: ya no es el *cogito ergo sum*, sino «yo formulo un juicio de valor, por ende yo soy» («*Ich werte, also bin ich*»). La auto-conciencia del yo no reposa sobre el pensamiento, sino en la capacidad y en el impulso a actuar los valores y su significado o lugar en el mundo, depende no de su situación objetiva en el mundo, sino de la jerarquía de valores (lo verdadero, lo bueno, lo hermoso, lo sagrado) que la persona alcanza a realizar.

En Francia una amplia investigación sobre el valor se debe al ontólogo actualista L. Lavelle, según el cual la originalidad del valor aparece con mayor fuerza en el contraste entre posible y real; así como lo posible se opone a lo real y lo cuestiona con actos que sólo el espíritu es capaz de llevar a cabo, así el valor es -en el posible mismo- esta exigencia de realización que obliga, encarnándose, a dar de sí mismo un testimonio y una prueba. Por eso, en un cierto sentido, el valor consiste en la exigencia de este pasaje del no ser al ser; es algo que vale la pena («*vaut la peine*») que se haga, donde el término «pena» señala -siguiendo a Pascal, Maine de Biran, y el mismo Bergson- que no podemos actuar un valor sin un esfuerzo, es decir una victoria sobre nuestros instintos. En la tensión que de este modo se establece entre el acto y la posibilidad, Lavelle se había declarado dispuesto a tener en cuenta las instancias existenciales (*Traité des valeurs*, t. I, 149 s.): pero en esta concepción cada jerarquía de valores no se comprende sin su referencia a Dios, valor absoluto, del cual, por «participación», deriva todo otro valor. Todavía más orientado hacia el valor es el moralismo de R. Le Senne, según el cual, el valor se fundamenta en el Absoluto y presupone una relación con el Absoluto... -de otro modo el valor

VALOR (FILOSOFÍA DE LOS VALORES)

quedaría herido por una contingencia radical y ya no sería más un valor. Por tanto las características fundamentales del valor son: 1) el valor es aquello que es digno de ser buscado; 2) la unidad y la infinitud del valor deben manifestarse en nuestra experiencia; 3) en cuanto el valor absoluto debe poseer eminentemente la personalidad, que nosotros reconocemos como el valor más alto y el corazón del espíritu, el valor absoluto debe ser llamado «Dios». De acuerdo con Lavelle, Le Senne afirma que nosotros conocemos tal valor absoluto solamente mediante las participaciones y es mediante tales participaciones que tenemos acceso a la dignidad de la personalidad (*Traité de morale générale*, III ed., p. 692 s.). Sobre la fundamentación inmanente del valor ha insistido R. Polin, según el cual es necesario hablar de «creación de valores» en cuanto tienen por fundamento la libertad o bien se realizan mediante una decisión del sujeto que expresa y realiza en ellos la libertad que lo define; no se puede fundamentar que fundándose sobre todo en sí mismo, es decir aceptando dar un valor a la propia libertad, de tal modo que el reconocimiento del valor de la libertad de verdad es el fundamento para reconocer los otros valores fuera de sí. Por eso Polin llama a la libertad la «trascendencia en acto», que es capaz de ir más allá de sí, de superarse, y haciéndose distinta de sí, se convierte en obligación por sí misma; y por tanto un retorno a Kant (cfr. *La création des valeurs*, 19, 14, 8 ss.).

La filosofía del valor ha tenido un notable desarrollo también en la cultura anglo-sajona, según una línea de pluralismo axiológico, es decir acogiendo -por impulso sobre todo del pragmatismo -como fundamento del valor, el estímulo del interés y por tanto las múltiples fuentes de las cuales puede surgir en la acción (ciencia, consciencia, arte, industria, estado, iglesia; cfr. R. B. Perry, *General Theory of Value*, 693 ss.).

Se puede convenir que la filosofía de los valores expresa la corriente más vigorosa del neo-kantismo, como lucha contra el materialismo positivista y la metafísica idealista hasta el umbral de la segunda guerra

mundial, cuando corrientes caracterizadas con mayor coherencia y vigor teórico como el existencialismo, el marxismo, el empirismo lógico... se mostraron más aptas para expresar el empuje auténtico del principio moderno de inmanencia, quitando la distinción entre acto y valor.

3. VALOR Y ESPIRITUALIDAD

La filosofía de los valores en su perfil histórico es una reacción o un tentativo, dentro de la filosofía moderna, de frenar su carrera hacia el objetivismo mundano y el historicismo amoral hacia el cual la cadencia atea del principio de inmanencia estaba conduciendo a la cultura. El desarrollo de la filosofía post-bélica ha mostrado que el tentativo ha sido vano: el «retorno a Kant» de la filosofía de los valores no podía sanar el error subjetivista que está como fundamento del imperativo categórico del «*Sollen*», no menos que el de «*Ich denke überhaupt*». Por eso no sorprende que precisamente dentro del kantismo se hayan levantado críticas radicales a la filosofía de los valores con acusación explícita de subjetivismo psicológico, de relativismo y de escepticismo de los valores (cfr. Jo. Hessen, *Die Werte der Heiligen*, 25 ss.).

Por ende, una auténtica filosofía de los valores no puede coincidir del todo con la fundamentación del ser y ni siquiera prescindir de tal fundamentación: el valor es la realización del ser y su perfección, y el valor moral es la realización del agente libre que se actúa en conformidad con el fin último. Por tanto, en la esfera humana, a diferencia del orden y del devenir natural, existe una posibilidad de ser que depende de la libertad como tal, cuyo ser y no-ser procede de la elección y de la decisión del hombre: por tanto el hombre con la propia decisión se configura a sí mismo en el bien elegido y a su vez se hace partícipe de la bondad del fin al cual tiende. De allí que el fundamento metafísico del valor es la bondad del fin último en su trascendencia, el cual es Dios mismo y no una idea platónica; el fundamento existencial es la libertad del hombre en su actuarse, gracias a la cual, algo que podría no suceder sin embargo sucede, o bien algo que podría suceder

VALOR (FILOSOFÍA DE LOS VALORES)

no sucede: el destino del hombre no depende solo de algo que viene de afuera (como el destino de los antiguos) ni siquiera únicamente del hombre (como la inmanencia de los modernos), sino que viene totalmente de Dios y del hombre, en planos diversos como son la causa primera y las causas segundas o de las causas libres finitas. El fundamento metafísico trascendente garantiza así el valor objetivo en sí y por tanto la exigencia de un «juicio» de la historia que provenga desde afuera (o de otro, si gusta decirlo así) de la historia misma; el juicio de la historia no puede identificarse con el curso de la historia, como pretende Hegel con su «*Weltgeschichte ist Weltgericht*» (cfr. *Philosophie des Rechts*, § 340, Hamburg 1955, 288), sino que juntos -en contra de cualquier predestinacionismo necesitante- el valor en acto surge de la decisión libre del singular; o sea de la cualidad del acto y de la decisión simultáneamente. De aquí el sentido profundo del precepto evangélico: «no queráis juzgar...» (Mt 7, 1) y del acto positivo: «*todo lo que queráis que los otros hagan por vosotros, hacedlo vosotros a ellos*» (Mt 7, 12 y Lc 6, 31) que hoy es proclamado por las modernas «filosofías del diálogo» (cfr. G. Calogero, *Filosofía del dialogo*, Milano 1962, 51 y 174). Esto no implica que la sociedad y la autoridad no puedan juzgar al singular, sino que exige que cualquier juicio no traicione la propia esfera y respete el orden de la trascendencia. En este orden el valor se articula como la aspiración al Bien supremo en el ámbito natural (cfr. S. Th. I-II, 1, 1-8), y como la consecución de la «comunidad con Dios» o la «vida eterna» en el orden sobrenatural, el cual constituye la «situación existencial» efectiva del hombre histórico. En el primer ámbito, los valores supremos son los religiosos: la elevación del hombre del mundo sensible en virtud de su libertad y de la relación del hombre con Dios como primer principio del orden natural; en el segundo orden, los valores surgen sobre todo de la purificación del hombre del pecado y del progreso de la unión con Dios mediante la vida de gracia y de la redención de Cristo. El orden de los valores sobrenaturales tiene por tanto su fundamento en la encarnación del Verbo y por tanto en la mediación de Cristo como salvador y modelo del hombre: es el ideal cristiano de la *Imitación de Cristo*, de la teología mística cristológica de Taulero, como de san Juan de la Cruz y de san Pablo de la Cruz y de

cualquier auténtica espiritualidad cristiana. Pero en esta segunda esfera del valor, la acción del hombre no es propiamente determinante, sino debe hacerse cada vez más dócil a las mociones interiores de la gracia para reprimir en sí los movimientos desordenados de la naturaleza y desconfiar de los mismos juicios de la razón, para abandonarse completamente a los secretos impulsos del Espíritu Santo. Se quiere decir que en cualquier etapa de actuación de la libertad, corresponden valores propios mediante los cuales el hombre aferra al mismo tiempo las dimensiones de su propia indigencia y aspira a realizar, con la invocación de la ayuda divina y de la gracia proporcionada, la unión y la comunión de vida con Dios que es el valor beatificante supremo.

Bibliografía. -R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris 1934 (vers. it. Brescia 1951); C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Torino 1949; A. Guzzo, *La moralità*, Torino 1950; L. Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris 1951-1955; AA. VV., *Il problema del valore*, Brescia 1957; L. Malevez, *Transcendance de Dieu et création des valeurs*, Paris 1958; R. Lazzarini, *Valore e religione nell'orizzonte esistenziale*, Padova 1965.

Traducido por: p. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE

Lectura intensiva de la cuarta vía ★

P. Dr. Alain Contat

Quisiera hablarles de la IV vía de Santo Tomás de Aquino, la cuarta prueba de la existencia de Dios que nos ofrece la *Suma Teológica*. Articulo mi exposición en tres momentos: (1) en un primer momento quisiera presentarles el texto y sus dificultades específicas; (2) en un segundo momento: el principio de solución de estas dificultades que lo encontramos en la metafísica de la participación; y quisiera mostrar también cómo esta clave de solución, para ser usada, debe superar algunas objeciones que se le pueden hacer y que de hecho se le han hecho; (3) y en un tercer momento quisiera presentar esta interpretación intensiva de la IV vía de Santo Tomás a la luz de la lectura que realizó Cornelio Fabro en dos de sus estudios.

Las fuentes de mi presentación, naturalmente además de los textos que pertenecen al *Corpus Tomisticum*, son los dos grandes estudios de Cornelio Fabro sobre la cuarta vía, de los cuales recomiendo vivamente su lectura a quienes todavía no los hayan leído. El primero se llama: *Desarrollo, significado y valor de la IV vía*, que se encuentra en el volumen *Esegesi Tomistica* (pp. 351-385) y el otro estudio: *El fundamento metafísico de la IV vía*, que se encuentra en el mismo volumen (pp. 387-406); quisiera presentarles el núcleo de esta lectura fabriana de la IV vía. He publicado un estudio sobre este tema titulado: *La cuarta via de Santo Tomás de Aquino y las pruebas de Dios en San Anselmo de Aosta según las tres configuraciones del ente tomista*, largo estudio que fue publicado en las Actas (del aniversario de la muerte de S. Anselmo)¹.

★ Exposición del día 22 de mayo, durante las *Jornadas Tomistas*, cuyo tema fue: *Dios y el ateísmo*, Tuscania 22-23 de mayo de 2014.

¹ A. CONTAT, *La quarta via di San Tommaso d'Aquino e le prove di Dio in Sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, en *Sant'Anselmo di Aosta «Doctor*

1) EL TEXTO DE LA CUARTA VÍA Y SUS PROBLEMAS

El texto de la IV vía se nos presenta bajo la forma de dos silogismos. En el primero, Santo Tomás comienza, como se acostumbra hacer en un texto filosófico, a partir de la Menor del razonamiento que es esta: «se encuentra en las cosas algo que es más o menos bueno, verdadero y noble». Conviene recordar esta graduación: «más» o «menos», graduación aplicada a perfecciones trascendentales: el bien, lo verdadero y aquello que podría ser un trascendental considerado en común: lo noble.

La segunda premisa que funciona como Mayor del razonamiento es la siguiente: «ahora bien, el más y el menos se dicen de realidades diversas según que se acercan en modo diverso a algo que es máximamente, como por ejemplo: lo más caliente y lo que se acerca más a lo que es máximamente caliente». En esta segunda premisa es necesario recordar que el «*magis*» y el «*minus*» se dicen (*dicuntur*) en referencia al máximo (*maxime*). Es decir que el comparativo (más, menos) debe leerse en refencia constitutiva al máximo (un superlativo).

Después de estas dos premisas se llega a la primera conclusión de Santo Tomás que es esta: «hay, por tanto (*est igitur*), algo que es máximamente verdadero, máximamente bueno, máximamente noble, y en consecuencia (*per consequens*) maximamente ente, ya que las cosas que son máximamente verdaderas, son máximamente entes, como dice el

Magnificus». A 900 anni della morte, a cargo de C. Pandolfi, J. Villagrasa; If press, Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2011, 103-174. El artículo de A. Contat contiene los siguientes puntos: 1) Breve comparación entre la cuarta vía y las pruebas anselmianas; 2) Las tres interpretaciones típicas de la cuarta vía y su relación con Anselmo (interpretación por la medida, interpretación por la causalidad, interpretación por la participación); 3) Tentativo de resolución (resolución comparativa, resolución valorativa).

LECTURA INTENSIVA DE LA CUARTA VÍA

libro A de la *Metafísica* de Aristóteles». Se llega así a una primera conclusión en la cual se pone, se afirma, la existencia de algo que es máximamente ente.

Hay una segunda parte de la cuarta vía, un segundo silogismo. La conclusión del primer silogismo hace de premisa del segundo y se agrega otra premisa que es esta: «ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género, es causa de todas las cosas que están en este género, como el fuego que es máximamente caliente es causa de todas las cosas calientes». Por tanto la segunda premisa del segundo silogismo nos dice que aquello que es máximamente en un género es causa de todo lo que hay en este género. Es la conclusión general de la cuarta vía: «hay algo que es para todos los entes (*omnibus entibus*) causa del *esse*» (primera vez que aparece en la letra del texto) «y de la bondad, y de cualquier otra perfección. Y a esto le decimos Dios». Este es el texto de la cuarta vía de la *Suma*². Recuerdo que se trata de un libro para quienes se inician, lo cual puede provocar hoy una sonrisa... Ojalá todos los que se inician pudiesen conocer la *Suma*, la Iglesia andaría mucho mejor...

Este texto suscita dos grandes dificultades interpretativas, sobre todo la primera, la que se encuentra en el primer silogismo, más precisamente la Mayor del primer silogismo. En una demostración científica la Mayor funciona como perno sobre el cual se sostiene toda la argumentación. La Mayor dice que el más y el menos se acercan (*appropinquant*) a un máximo. En este principio no aparece la noción de causa. Sí aparece la noción de acercarse (*appropinquant*) que parece ser

² S. Th., I, q. 2, a. 3: «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys*».

no una noción de causalidad sino más bien de medida. Así, parece que la cuarta vía se apoya sobre una relación de medida que podemos hacer entre lo más o menos perfecto que encontramos en el campo de nuestra experiencia y el máximo que lo mide, y precisamente porque lo mide, debe existir. Este es el principio que, para santo Tomás, era evidente, pues de otro modo no lo habría propuesto entre las cinco vías ofrecidas a los principiantes, hoy aparece como muy misterioso después de siglos de reflexión sobre esto.

La segunda dificultad de la IV vía la encontramos en el estatuto del segundo silogismo. Algunos piensan que el segundo silogismo tiene sólo valor de confirmación y de prueba del primero, de modo que, al fin del primer silogismo ya hemos demostrado la existencia de Dios, y que se va más allá, nos movemos a demostrar que este Dios es también causa, principio fontal de toda la perfección que encontramos en lo creado. Esta es la lectura de Étienne Gilson³ y la de Cornelio Fabro. Otros, por el contrario, como por ejemplo Leo Elders⁴, piensan que la segunda parte de la prueba es necesaria para que Dios sea probado, pues sólo en esta segunda parte aparece la noción de causalidad.

Como vemos, la solución de la segunda dificultad depende de la solución que se da a la primera dificultad. Si se dice que el «*appropinquat*» es algo que ya contiene la causalidad, como de hecho veremos que es así, entonces la segunda parte tiene valor de complemento y de anticipación de la característica de Creador, de este Dios del cual se ha demostrado ya la existencia. En cambio, si el «*appropinquat*» se refiere

³ É. GILSON (1884-1978) en *Le Thomisme, introduction au système de saint Thomas*, Vrin 1919, ult. ed. 1964, especialmente: *Preuve par les degrés d'être*, 82 ss.

⁴ L. ELDERS, *La metafisica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, trad. it. De A. Cacopardo, vol. II, Città del Vaticano 1995, 153: «La prima parte della Quarta Via si trova al livello della causa formale e conclude che l'occorrenza di una perfezione in un grado limitato mostra che esiste un massimo. Ciò non chiarisce ancora, senza ricorrere a un'analisi ulteriore, in che modo questo massimo è la causa della perfezione limitata che noi osserviamo».

LECTURA INTENSIVA DE LA CUARTA VÍA

solo a una relación de medida intencional, entonces será necesario prolongar el razonamiento para alcanzar la causalidad. Por tanto la solución de la segunda dificultad depende de la respuesta que se de a la primera.

Hasta aquí el primer punto: el texto de la cuarta vía y sus dos dificultades. Pasemos ahora al segundo momento que pretende ofrecer, en modo dialéctico, el principio de solución.

2) EL PRINCIPIO DE SOLUCIÓN DE ESTOS PROBLEMAS: LA METAFÍSICA DE LA PARTICIPACIÓN

Reiniciamos a partir de esta relación de medida, de esta frase en la cual está el perno (*cardo*) de la cuarta vía: «*magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant ad aliquid quod maxime est*» (más y menos se refieren constitutivamente, intrínsecamente al máximo). La tesis que defendiendo, y antes de mí la defendió Fabro con mucha claridad, es que aquí no se trata sólo de una relación noética de medida intencional, en el nivel de conceptos, sino también de una relación ontológica de participación. Por tanto detrás del sentido literal del texto que habla de medida, ya que usa el verbo «*appropinquare*», es necesario entender una relación de participación ontológica. Entonces, en el fondo, ya se da esta prueba: lo que se dice más o menos tiene una relación simultaneamente intencional y constitutiva a un máximo ontológico, pues en el contexto específico de la cuarta vía, lo que se dice de un modo específico de un más y un menos, es en realidad la perfección trascendental; ahora bien las perfecciones trascendentales se fundan sobre el acto de ser. Así, detrás de lo «bueno», «verdadero» y «noble» está el *esse* de lo que es. Este es el principio de solución del problema.

A este principio de solución, podemos oponer inmediatamente una primera objeción, que se encuentra frecuentemente expresada en muchos tomistas, incluso de gran nivel. Se dirá en efecto que: para que se pueda evidenciar una relación de participación entre el participante de

DIÁLOGO 69

una parte, y el participado de la otra, es necesario que conozca previamente los dos extremos de la relación, así para afirmar que Juan es hijo de Pablo, debo conocer a Juan y a Pablo, y además tener una evidencia, moral o incluso física, de que existe una relación de parentesco entre Juan y Pablo. Por eso, muchos tomistas dicen que la participación no puede ser el motor de la cuarta vía, pues sería un círculo vicioso, ya que se usaría la participación para probar la existencia de Dios, mientras sólo después del conocimiento de la existencia de Dios puedo decir que los entes finitos son entes por participación, en cuanto participan a la plenitud del ser que se encuentra sólo en Dios. De allí la acusación de «círculo vicioso».

Una primer respuesta, un primer grado de respuesta a esta objeción, es que en el plano predicamental y noético de las cualidades, cualidades de las cuales Aristóteles mismo dice que admiten un más y un menos, espontáneamente valoramos estas cualidades según un más y un menos en referencia a un máximo, que al menos es pensado, aunque no necesariamente experimentado. Así cuando decimos que una cosa es más o menos verde o más o menos roja que otra, es en función de nuestro concepto de verde o rojo, que sería al máximo la esencia del rojo. Esto por lo que se refiere a las cualidades de la tercera especie. Lo mismo hacemos para las cualidades de la primera especie, es decir los hábitos y virtudes, como por ejemplo cuando decimos que un hombre es más o menos fuerte, más o menos temperante, en función de un máximo de templanza, que no necesariamente hemos experimentado.

Ahora bien, al menos desde el punto de vista de nuestra intencionalidad, a los entes que admiten el más y el menos los pensamos, en modo totalmente espontáneo, según una relación de un comparativo (más o menos) a un superlativo (máximo). Precisamente en este punto, surge de nuevo la objeción: está bien que sea así, pero esto se da en el nivel intencional, no en el ontológico. Por tanto parecería que esto vale para el campo predicamental, vale a un nivel puramente intencional, conceptual, pero no vale en un nivel real, ontológico.

LECTURA INTENSIVA DE LA CUARTA VÍA

Ahora bien, es aquí, en esta segunda objeción que es necesario resolver el carácter específico del *esse*. Esto ha sido formulado de modo muy claro, por C. Fabro en el ya citado estudio:

La única formalidad a la cual, en su posición metafísica originaria compete la realidad es el *esse*. Precisamente porque todo lo que es, tanto en el orden formal como en el orden real, de cualquier modo que sea, participa del *esse*, pues el acto intensivo de ser es, al mismo tiempo, como ya se ha visto, el acto primero y la plenitud de la perfección (p. 379).

Esta es la clave de la cuarta vía: el acto de ser. No necesariamente el acto de ser tematizado con la máxima claridad posible, sino del acto de ser captado como principio de perfección de los entes, sea ontológica que noética, es decir, respecto a nosotros (*quoad nos*), es un principio que, por ser simultáneamente noético y ontológico, nos eleva ontológicamente y no solo noéticamente, al máximo. Esta es la clave de la cuarta vía.

3) INTERPRETACIÓN INTENSIVA DE LA IV VÍA A LA LUZ DE LA LECTURA FABRIANA

Podemos ahora dar nuestra lectura o hermenéutica (hace unos años esta palabra estaba de moda); hermenéutica intensiva de la cuarta vía. C. Fabro lo hace relacionando el texto de la cuarta vía de la *Suma Teológica* con la prueba de la existencia de Dios que Santo Tomás escribe en el prólogo de su *Comentario al Evangelio de San Juan* (ed. Marietti, n. 5)⁵.

⁵ *In Jn*, prol. ed. Marietti, Torino-Roma 1952, n. 5, p. 2: «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam

DIÁLOGO 69

Podemos sintetizar esta cuarta vía, intensificada a la luz de la noción del *actus essendi*, y con la ayuda del comentario de Santo Tomás al prólogo del Evangelio de San Juan, de este modo:

-*menor*: todo lo que es, es un ente en cuanto tiene alguna participación al *esse*. (*Esse* entendido aquí como principio de perfección ontológica real y formal, y como principio de inteligibilidad). Esto sería la menor.

-*Mayor*: ahora bien, todo lo que es ente por participación tiene su perfección fundante, se reduce ontológicamente y noéticamente a lo que es *esse* por esencia.

-*Conclusión*: hay un *esse* por esencia que es Dios.

Esta es la lectura intensiva de la cuarta vía.

CONCLUSIÓN

Damos ahora tres precisiones conclusivas:

1) la primera precisión conclusiva es: cómo esta intensificación de la cuarta vía se debe leer en el contexto mismo de la cuarta vía. Y podemos ahora, si quieren, reformular la cuarta vía a la luz de esta intensificación, y obtenemos así el siguiente silogismo:

suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse. Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur *super solium excelsum*, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur; *Ps. CXII, 4: excelsus super omnes gentes Dominus*. Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: *et Deus erat Verbum*, quasi: Verbum erat Deus, ut *ly Verbum* ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositivi».

LECTURA INTENSIVA DE LA CUARTA VÍA

-*menor*: los grados de perfección trascendentales que se encuentran en los entes, manifiestan que éstos (los entes) participan en modo diferenciado al *esse*. *Esse* entendido en este momento como fuente de energía ontológica fundante y principio radical de inteligibilidad.

-*Mayor*: la relación de medida inteligible que une el más y el menos al máximo de las perfecciones trascendentales (esta relación de medida) no sólo es una relación inteligible, sino que también es una relación de dependencia ontológica. Precisamente porque el *esse* es principio de inteligibilidad y de perfección ontológica. Por tanto el más y el menos, en cuanto se acerca o se aleja del *esse* por esencia, es algo no sólo intencional o conceptual, sino algo real. Así se llega a la:

-*Conclusión*: el ente maximamente *ens* es tal porque es, como lo expresa el texto paralelo del comentario al prólogo del Evangelio de San Juan, el *ipsum esse per essentiam*. Se debe realizar aquí una equivalencia entre el «*maxime ens*» de la cuarta vía de la *Suma* con el «*Ipsum Esse per essentiam*» del comentario al Evangelio de San Juan. Esta es pues la primera precisión que se puede hacer.

2) La segunda precisión: visto en esta clave, el principio de causalidad encuentra su raíz en el principio de participación, porque la participación no es algo solo formal, noético, sino que, integrado en una metafísica del acto de ser, es algo real, ontológico. Así con C. Fabro podemos citar S. *Th.* I, q. 44, a. 1 ad 1: «de que algo sea ente por participación se sigue como consecuencia que sea causado»⁶. Es decir que

⁶ S. *Th.*, I, q. 44, a. 1 ad 1: «licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum».

DIÁLOGO 69

la causalidad no está ausente en la cuarta vía, sino que la causalidad está ulteriormente fundamentada en la participación.

3) Pasemos a la última observación. Lo que debemos ver en la cuarta vía, y que muchos tomistas, incluso grandes tomistas que merecen nuestro respeto no han visto, o no han visto bien, es que el *esse* es el focolar, la raíz de toda la perfección del ente, no sólo de la perfección real, no sólo de la perfección formal, sino de ambas. Y por tanto si entendemos esto, entendemos la dinámica de la cuarta vía; de lo contrario se corre el riesgo de que el significado obvio de la cuarta vía se nos escape de las manos. De hecho, me parece que sucede con muchos tomistas que se pierden en explicaciones, sea reduciendo la cuarta vía a la tercera, una especie de complemento entre la diferencia entre lo necesario y lo posible, sea que se precipita en una especie de para-idealismo trascendental, como se ve en algunos autores. En cambio, la lectura intensiva de la cuarta vía permite dar razón del texto con la simple única, aunque no fácil, condición de ver con el ojo del intelecto, detrás del más o menos de las perfecciones trascendentales del *bonum*, *verum*, *nobile*, el acto de ser.

Traducción y notas del p. M. Lattanzio

La verdadera conversión

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, IVE

El 1 de abril de 1866 nació en Toulon, Francia, Eugenia María Fenoglio. Pocos años más tarde su padre, italiano temperamental y quizá un poco desquiciado, asesinaba de un tiro a su madre, francesa ella, y se suicidaba él después de haber intentado infructuosamente matar también a la niña. Esta infancia trágica y sangrienta marcaría gran parte de la vida de Eugenia que crecería con una tremenda rebelión interior y sin norte espiritual; pero con un ideal: triunfar en el teatro al modo de la gran actriz del momento, Jeanne Granier. No solo conseguiría su objetivo compartiendo más tarde éxitos con la gran actriz y soprano francesa sino sobrepasándola. Pero ya para esa época había cambiado su nombre por el que la haría famosa: Eva Lavallière.

El teatro de vaudeville o teatro de variedades en el barrio bohemio de Mont-Parnasse no solo le trajo éxitos como a ninguna otra artista francesa de comienzos del siglo XX, sino también corrupción a su atormentada juventud. Llegó a ser la actriz más famosa de su tiempo, por su belleza y su talento, pero también amargó su vida con alcohol, cigarrillo y sexo. Fue amante del Marqués de la Valette, concubina del actor y director del teatro Fernand Samuel, con el que tuvo un hijo de soltera, amante del Barón Hellmuth von Lucius, y coqueteó con cientos de hombres de la alta sociedad europea, incluidos príncipes y reyes; incursionó en el mundo del espiritismo y llegó a pedir al demonio que la curara de un afección que padecía desde la infancia ofreciéndole a cambio su alma y convertirse en su apóstol dentro de su ambiente farandulero. Pero ninguna de estas calamidades impidió que su alma viviese siempre sumergida en un angustioso vacío que trató de calmar no solo con el vicio sino con varios frustrados intentos de suicidio.

DIÁLOGO 69

En plena cumbre del éxito mundano se dirigió un verano a Chanceaux, un pequeño pueblo de la campaña francesa, para estudiar en soledad *Sapho*, una de sus obras teatrales más importantes que representaría en una gira por Estados Unidos que ya se vislumbraba como el cenit de su carrera. Pero allí se toparía con Dios, a quien sería fiel hasta su muerte.

Ocasión de su conversión fue la caridad del párroco, el P. Chasteigner, a quien ella llamaría desde entonces, su «padrino». Su conversión careció de hechos maravillosos, milagros o apariciones. Fue algo tormentoso y pelado, sí, pero sin intervenciones maravillosas; y comenzó simplemente al escuchar del cura rural que Dios no la rechazaba a ella, la corrupta, sino que la amaba.

-¿Quién la mordió, señorita?, le había preguntado el cura al encontrarla, el primer domingo por la tarde después de su llegada al pueblo, en el campo, bajo un árbol leyendo un libro. ¿La mordió quizá la pereza?

-¿Por qué señor cura?

-Porque no la vi en Misa y es domingo. ¿Acaso mi nueva parroquiana no va a Misa?

-¿Cómo? ¿Puedo ir a Misa yo? Esperaba su permiso.

-No necesita usted permiso. La puerta está abierta y sitio no falta; la casa de Dios es la casa de todos. ¿Por qué no habrá de ser también la suya?

«Este libro debería leerlo de rodillas», la diría unas semanas más tarde en broma el P. Chasteigner, al prestarle la vida de Santa María Magdalena, de Lacordaire. Y ella, en vez de tomarlo en broma, lo leyó efectivamente de rodillas, y no una sino tres veces. Al terminarlo por vez tercera, arrojó al fuego el guión de su futura obra teatral y tomó la

LA VERDADERA CONVERSIÓN

resolución de cambiar radicalmente de vida. Nunca más volvió al teatro.

El 19 de junio de 1917 Eva volvía a confesarse por vez primera desde su infancia y a recibir la Comunión. En adelante contaría sus años de vida a partir de ese día; el día de su nacimiento a la fe. Todo lo anterior no contaría más, aunque no le faltarían durísimas luchas contra el mundo que venía a buscarla y a tentarla una y otra vez.

Su conversión fue verdadera y total, como debe ser la conversión. De lo contrario no es conversión.

-Señor cura, ¿qué quiere Dios de mí? ¿Qué debo hacer ahora?

-Supongo que usted volverá a París, a sus escenarios, ¿no?, le contestaba el párroco.

Pero ella: -¡Cómo me dice eso! ¡Usted que me sacó del barro, ¿va a empujarme al barro de nuevo?! ¡No, no vuelvo al barro, ni a París, ni al escenario!

El sacerdote, temeroso de estos fervores exagerados de los convertidos, que suelen a veces ser preludio de estrepitosas vueltas atrás, le insistía:

-¡Pero si el teatro y el arte han sido su vida! El teatro bien llevado no es malo; ¡si usted se sabe comportar, nada impide que sea una magnífica actriz y una buena cristiana!

-Señor cura, me es imposible volver a vivir en ese mundo. Lo dejo para siempre; en el teatro que yo cultivo es imposible ser buena.

DIÁLOGO 69

-No se precipite, insistía el cura. Vaya despacio, hija. Piense despacio, despacio...

-Pensado y decidido. Las medias tintas no son mi especialidad. O todo o nada. Volver a las tablas sería exponerme continuamente y usted me ha enseñado que si juego con fuego, caeré.

-Dios la defenderá en los peligros si usted emplea bien su arte.

-No, señor cura; yo quiero vivir con sencillez.

-Pero puede vivir con sencillez y ser artista.

-No. Ahora no podría. Ya no soy yo. ¿No ve que soy otra? Desde este mismo momento, muero al teatro y al mundo: no recibiré a nadie, ni siquiera he abierto el correo... Quiero cortar de raíz con todo y con todos.

-Hija, ¿está decidida a no actuar más?

-Estoy decidida, entiéndalo bien, señor cura: ¡De-ci-di-da! Quiero ser pobre y vivir exclusivamente para Nuestro Señor Jesucristo. Voy a romper todos los lazos que me impidan entregarme a Dios. Para empezar, le ruego abra usted mi correspondencia, porque no deseo enterarme de nada que me ligue en lo más mínimo con el pasado. Rompo mis contratos; haré frente con gusto a todas las indemnizaciones que deba hacer a los que perjudico con esto; bien valen mi libertad.

Años más tarde uno de sus sirvientes de aquel tiempo diría: «Creíamos que la conversión de nuestra patrona sería uno de sus muchos caprichos. La veíamos salir de madrugada, hacia la parroquia, a pie y

LA VERDADERA CONVERSIÓN

con una linterna para alumbrarse; la veíamos ayunar y abstenerse de carne, y no podíamos convencernos..., pero era verdad. Poco a poco fue despojándose de todo y dándose al servicio de Dios».

Eva Lavallière murió a los doce años de edad, según los cálculos por los que ella se guiaba, aunque había cumplido 63 según los del mundo. Es decir, doce años después de aquel 19 de junio en que nació para Dios con una confesión bañada en lágrimas. Los 50 años que habían pasado hasta aquel momento, ya no contaban para ella; los enterró definitivamente. Su todavía fresquísima belleza, sus talentos artísticos, su fama, su dinero, sus admiradores y amantes, sus lujos, sus propiedades, sus joyas, sus amigos y sus proyectos e ilusiones... los enterró el mismo día en que ella renacía a la gracia.



Muchos de los problemas que nos aquejan se solucionan en los caminos del espíritu. Incluso cuando esos problemas no son exclusivamente de índole espiritual. No todos, por cierto. No podemos pretender solucionar ciertos traumas psicológicos singularmente graves y profundos con oración y penitencia. Eso sería «falso espiritualismo». Pero también son indudables tres verdades: la primera, que muchos problemas que parecen psíquicos son en realidad dramas de mala relación entre el alma y Dios y, por tanto, parecen ser psicológicos sin serlo; la segunda, que algunos problemas psicológicos son problemas espirituales cuyo eco resuena con fuerza en nuestra psiquis; la tercera, que muchos problemas psicológicos, siendo problemas de orden realmente psíquico, se solucionan -o al menos se matizan, o se controlan, o se contienen- cuando se encauza adecuadamente la vida espiritual del alma.

Todo buen psicólogo sabe los daños que causa en la psiquis de una persona el desconocimiento de Dios, el carecer del sentido de la vida, el no entender el problema del dolor, la incapacidad de explicar el misterio de la muerte, la desesperanza de una vida ultraterrena y, sobre

DIÁLOGO 69

todo los remordimientos del pecado, en particular los pecados de homicidio -especialmente el aborto-, los tratos con los espíritus ocultos y el satanismo y ciertos desórdenes sexuales particularmente contra naturales.

Esto lo reconocen incluso autores existencialistas como Kafka para quien el hombre es prisionero de sus pecados, o Graham Green quien, dominado por una verdadera obsesión por el mal, hace proclamar a uno de sus personajes que ni siquiera hay inocentes entre los niños.

La mala conciencia puede causar un estado enfermizo. Las personas que cargan grandes pecados, ya sea por la cantidad o por la particular gravedad de los mismos, pueden sentirse perseguidas por la ansiedad, vivir en constante tensión y arriesgar una especie de locura persecutoria. Shakespeare bosquejó la silueta de este sentimiento en la figura de Lady Macbeth, atormentada por sus crímenes sangrientos: «La mancha sigue aquí -exclama entre sueños y sonambulismo mirando sus manos-. ¡Aléjate, mancha maldita! ¡Fuera, he dicho!... ¡Cómo! ¿Es que nunca van a estar limpias estas manos?... ¡Hasta aquí llega el hedor de sangre! ¡Ni todos los aromas de Arabia podrían perfumar mis manos!». Su esposo, viendo la turbación que va llevando su cónyuge a la locura, increpa al médico: «¡Cúrala [de sus visiones nocturnas]! ¿Es que no puedes aliviar un espíritu enfermo, arrancar los pesares arraigados en la memoria, borrar las inquietudes grabadas en el cerebro y, con el dulce antídoto del olvido, vaciar el pecho de la materia peligrosa que pesa sobre el corazón?». Y Shakespeare pone en boca del galeno este veredicto: «Es que más que médico, esta necesita un sacerdote».

La mala conciencia, el desorden espiritual, la falta de una verdadera vida interior y de una oración serena basada en el estado de gracia, pueden conducir a menudo a padecer estados patológicos de angustia existencial. Esto parece haber sido lo que sucedió a Martín Lutero según las descripciones de algunos de sus íntimos. Melancthon, por ejemplo, cuenta que el Reformador frecuentemente era víctima de

LA VERDADERA CONVERSIÓN

«ataques angustiosos». «Él mismo -dice su colaborador en la Reforma- me ha contado, y muchas personas saben, que estos terrores le sobrecogían muy a menudo, cuando pensaba en la cólera de Dios o cuando recordaba ejemplos patentes de su justicia vengadora y ello con tal violencia que poníase a punto de morir». Una vez, al oír en el coro del convento la lectura del evangelio del poseso, cayó convulsivamente gritando: «¡Yo no soy [poseso]! ¡Yo no soy!». Parece que tuvo frecuentes angustias por causa de la predestinación y una verdadera «manía del diablo» u obsesión diabólica.



Este es el motivo por el cual las personas que arreglan convenientemente sus cuentas con Dios experimentan un alivio tan profundo, incluso en el orden psíquico. En consecuencia este enderezamiento de la vida del alma puede producir diversos efectos fundamentales:

1) El primero y más obvio es que nos reconcilia con Dios y nos devuelve la paz espiritual perdida por el pecado. Este es el efecto directo sobre lo más profundo de nuestra alma. Nuestra conciencia vuelve a ser una conciencia en paz.

2) Pero también produce otros efectos indirectos sobre la misma vida afectiva de la persona, el primero de los cuales es que los problemas que parecían ser dramas afectivos o psíquicos pero que no eran más que problemas de conciencia arrojados bajo el manto de una perturbación psíquica, también se aquietan; así, temores obsesivos, desconfianzas, inquietudes, depresiones de origen espiritual...

3) También tienden a calmarse y desaparecer los malestares que son realmente psíquicos pero están causados por nuestra mala vida y mala conciencia. Muerto el perro se acaba la rabia.

DIÁLOGO 69

4) Y, finalmente, los morbos que afectan de modo principal y directo nuestra afectividad, como fobias, angustias, depresiones, debilidades, obsesiones..., aunque no puedan solucionarse con la paz del alma, pasan a tener un sentido dentro de nuestra vida: podemos unirlos a la cruz de Cristo, podemos usarlos como dolores expiatorios por nuestros propios pecados, podemos encontrarles un valor, e incluso a través de ellos podemos convertirnos en apóstoles crucificados y ganar nuevas almas para Dios.

En agosto de 1926 el marqués Roberto de Flers quiso visitar aquella vieja amiga para quien había escrito algunas de sus obras teatrales y que ahora se apagaba cargada de sufrimientos físicos. Contra su costumbre, Eva Lavallière lo recibió en honor de una amistad que había sido limpia y sincera. Él era un escritor bastante escéptico y descreído:

-¿Sufre usted mucho, Eva?

-Atrozmente. Los médicos no comprenden cómo estoy aún con vida.

-¿Y no espera algún alivio?

-Los médicos dicen que sí, pero yo no lo espero. No obstante soy feliz. ¡Usted no puede medir mi dicha!

-¿A pesar de sus padecimientos?

-No. No a pesar de ellos, sino precisamente *a causa de ellos*.

Este diálogo lo publicaba él mismo unos meses más tarde en el periódico *Le Figaro* de París. Y añadía este retrato, admirable en la pluma de un hombre casi sin fe:

LA VERDADERA CONVERSIÓN

Eva Lavallière, poseedora hoy de una fe profunda y sólida, vive en el recogimiento y en la oración. Ofrece un espectáculo capaz de conmover aún más, quizás, a los incrédulos que a los creyentes. Encontré cambiada, por cierto, a la que fue una de las glorias más encantadoras y valiosas del teatro, a quien este no ha podido aun reemplazar. Desde hace meses la enfermedad la tiene recluida y cada día es para ella un largo padecimiento. En su rostro empalidecido, los ojos tienen la llama del fervor interno; miran más allá, más arriba, y las manos afiladas se juntan espontáneamente... Su voz, que en revuelos irresistibles pasaba de tono en tono, se ha tornado grave. Una infinita dulzura ha descendido sobre este frágil ser; la vida no deja de brotar de ella, pero no es ya la vida de acá abajo.

Y esta mujer, así descrita, así inmensamente feliz como ella misma se consideraba, sufría físicamente tanto que su médico se veía obligado a inyectarle morfina para que pudiera sobrellevar sus dolores, y esto prescribiéndoselo bajo obediencia. Y padecía tantas tentaciones que pedía a su ama de llaves y amiga del alma: «Ven, reza en alta voz, reza porque el diablo me atormenta con tentaciones... Canta para que no me duerma; quiero seguir pensando en mi encuentro con Dios... Canta de nuevo, mi pequeña Leo, porque Dios se esconde y mi corazón no consigue hacerlo volver».

Como hemos dicho, cuando el alma está en paz con Dios, aunque la conciencia serena no pueda detener los dolores físicos y psíquicos que nada tienen que ver con el pecado, estos parecen, al menos, encontrar su lugar preciso dentro de nuestro corazón.



¿Por qué, pues, tantos retornos a Dios, tantas confesiones y arrepentimientos, no terminan por acomodar nuestra vida y subimos y

DIÁLOGO 69

bajamos del pecado a la gracia y de la gracia al pecado? ¿Por qué emprendemos el vuelo y un par de cientos de metros más allá nuevamente el halcón del pecado, o del desaliento o de la tristeza..., nos vuelve a cazar y a tirar por tierra? ¿Por qué nuestras conversiones no terminan por componer nuestras vidas, por purificar nuestras taras espirituales y afectivas, por enderezar definitivamente nuestro carácter, por sacarnos de una vez por todas de nuestras esclavitudes obsesivas, por darnos la fuerza para perseverar en las decisiones tomadas o calmar nuestras ansias y tristezas profundas?

Probablemente porque no son *conversiones* en el sentido más pleno y total de la palabra. Así las llamamos, pero no son tales. A menudo nos limitamos a revocar y enlucir nuestra vida, es decir, a blanquear con una capa de pintura o de yeso una vida de pecado o una personalidad cargada de estigmas; pero continuamos llevando esas lacras debajo de una pequeña capa de cal y pintura.

Nos falta ese «todo o nada» que caracteriza a los verdaderos convertidos: «Las medias tintas no son mi especialidad. O todo o nada», había dicho Eva al P. Chasteigner. Esa es la única conversión que da resultados.

Convertirse significa dar la espalda a lo que se estaba dando la frente y dar la frente a lo que se estaba dando la espalda. Y significa caminar en la dirección opuesta a la que se caminaba antes; o correr en la dirección opuesta si es que antes se corría hacia el pecado. La verdadera conversión solo conoce un ángulo: 180 grados. Todo ángulo menor a este no es verdadera conversión y no funciona. «Curva tu cabeza; adora lo que quemaste, y quema lo que adoraste», dijo San Remigio al rey de los francos.

La conversión de Eva fue verdadera, eficaz y definitiva, porque no intentó salvar nada de su naufragio. En la erupción del Vesubio que tapó bajo lava y ceniza las ciudades de Herculano y Pompeya en agosto del año 79 de la era cristiana, solo se salvaron los que no intentaron

LA VERDADERA CONVERSIÓN

llevarse nada; los que dejaron todo lo que poseían y huyeron salvando solo el pellejo. Los que volvieron a buscar aunque sea unas monedas para pagarse el pan de los próximos días, fueron ahogados por las cenizas y luego cubiertos por la lava del volcán. Todavía hoy en día podemos ver las huellas de sus cuerpos en esas ciudades-cementerio.

Es una insensatez intentar salvar las valijas cuando se está hundiendo el barco, querer sacar el piano de una casa en llamas, o empeñarse en llevarse el televisor en medio de un terremoto. Y también es ridículo pretender resucitar sin morirse verdaderamente. Los santos cristianos cuando veían venir la muerte donaban hasta las medias. Fray Junípero Serra en el momento de expirar solo tenía el hábito con que lo enterraron; en cambio, los faraones egipcios se preocupaban de pasar a la otra vida con todo su palacio, incluso con esclavos a los que obligaban a morir con ellos para que los sirvieran en la ultratumba. A los primeros hoy los encontramos canonizados y transfigurados; mientras que los últimos solo consiguieron enriquecer a los buscadores de tesoros y convertirse ellos mismos en espectáculo para visitantes de museos que miran, con admiración y un poco de asco, los huesos que asoman de las vendas carcomidas por la polilla.

Sucede a menudo que vemos la necesidad de convertirnos totalmente a Dios, desde una vida de pecado, de vicio, de adicción o quizá solo de la mediocridad y la tibieza. Pero queremos hacerlo perdiendo lo menos posible; queremos, como dice la gente, «sacarla barata». Queremos ser hombres nuevos, pero vistiendo las camisas y corbatas del viejo. Queremos ser santos pero sin morir a la cuota de mundanos que se nos ha pegado fuerte. Queremos gustar las dulzuras de la vida espiritual, pero sin cortar con las dulzuras de la carne. Y por eso escondemos en algún repliegue del alma ciertas mañas y flaquezas que no nos decidimos a romper del todo. En lenguaje vulgar eso se dice «curro», palabra que ha entrado en el diccionario de la Real Academia proveniente del caló, el lenguaje de los gitanos, en el que currar significa estafar. Estafamos nuestra conciencia, nuestro confesor y al mismo Dios, cuando cerramos los ojos a ciertas cosas que de hecho

DIÁLOGO 69

nos frenan en el camino de la santidad, o quizá solo nos lentifican, o, por lo menos comprometen nuestro futuro constituyendo las causas de que más adelante volvamos «al viejo vómito» como dice san Pedro con un lenguaje sincero y brutal.

Sí, quiero convertirme, pero no veo necesario dejar de ver televisión o de ser un aficionado al cine. Quiero convertirme pero no encuentro ninguna incompatibilidad entre la santidad y mis gustos por la música mundana o sensual. Quiero convertirme, pero ¿qué tiene de malo seguir bailando, o frecuentar tales o cuales amigos, o seguir con mi independencia total, o...?

Para muchos (realmente muchos) esto ha terminado en un desastre. Es querer zarpar del puerto sin levar anclas pero desplegando en pleno las velas al viento. Una de dos: o el barco no se mueve, o cruje y se quiebra. Pero zarpar como Dios manda, no.

Ciertamente, el que ha vivido mal y se le ha hecho piel el vicio o la adicción, deberá despellejarse. Pero llegar a la otra orilla, la de la santidad y la felicidad colmada, con la ropa puesta y seca, ni soñarlo.

Cuando se ha vivido en el pecado o cuando se han arraigado vicios profundos en nuestra personalidad hay que aceptar el naufragio total, pues vale aquí la ley que dice Castellani para quienes buscan la verdadera felicidad y santidad:

El naufragio es seguro y es la ley del crucero
pues los que quieren verla sin naufragar, son locos.
Quieren llegar a ella sano y limpio el esquife
seca la ropa y todos los bagajes en paz
cuando sólo se arriba lanzando al arrecife
el bote y atacando desnudo a nado el caz.

Conversión verdadera es la de quien entiende que debe abandonar todo lo que es pecado y desorden, y todo lo que puede atarlo al pecado

LA VERDADERA CONVERSIÓN

o al desorden. No solo dejar de pecar, sino alejarse de lo que recuerda el pecado, lo que es ocasión de él, lo que ablanda el corazón lentamente haciéndolo a la larga nuevamente vulnerable al pecado.

No solo es dejar de obrar torcidamente sino no volver a dialogar con lo que, no a corto plazo, pero sí al menos a la larga, enfriará su corazón, dejará de calentar su fervor, hará disminuir la velocidad de su búsqueda de Dios. Eva Lavallière, no volvió al teatro, no quiso ver más a sus viejos amigos, no intentó despedirse ni romántica ni cortésmente de nadie que la vinculara a su antigua vida... ¡Ni siquiera volvió a abrir la correspondencia que diariamente atiborraba su buzón!

Dejar todo quiere decir cambiar radicalmente los hábitos de conducta, los modos de pensar, los criterios de juicio, las costumbres. A veces significa romper amistades, que por ligarnos al pecado, mal llamamos amistades. Puede significar cambiar de trabajo, de estado social. Puede implicar repartir las propias cosas y aceptar la pobreza. Puede exigir, por ejemplo para un adicto a la pornografía, vivir en adelante y para siempre sin televisión, quizá sin computadora o al menos sin internet; volver a la edad de las cartas y del correo por sobre y papel; para un adicto al alcohol puede demandar cambiar las amistades, los lugares que se frecuentan, no tener ni una botella en su casa y quizá confesar su enfermedad a sus más íntimos para que lo ayuden. Para un adicto al juego puede reclamar no tener nunca más un peso en el bolsillo y dejar que otros administren sus bienes. Para todos puede entrañar confesar sus debilidades a quienes pueden salvarlos de volver a caer en ellas, aceptar ayuda de médicos si fuera necesario, atarse a reglas estrictas.

Sin embargo, dejar todo no es posible salvo por una gracia de Dios. Lamentablemente siempre nos llevamos algo, al menos nos llevamos a nosotros mismos. Pero debemos estar dispuestos a abandonarnos también a nosotros, es decir, nuestro nombre, nuestra fama, nuestra reputación. En este naufragio no podemos pretender salvar nada. No solamente debemos dejar que se hundan nuestros bienes materiales,

DIÁLOGO 69

sino también nuestros bienes mixtos, es decir, aquellos, como decía santo Tomás, que tienen algo de material y algo de espiritual. Estos son los talentos, los gustos, la fama, la honra. Eva no volvió a actuar... aunque ella amaba actuar; toda su vida se había movido por una sola ilusión: actuar. Y cuando había conseguido lo que amaba, decidió dejarlo. El P. Chasteigner le dijo que no hacía falta dejarlo; podía actuar y volver al teatro; bastaba que eligiera obras decentes y que viviera cristianamente. Ella vio más allá que su confesor: sabía que no solo volvía, así, al teatro, sino que a la larga también retomaría su vida de pecado. Sacrificó sus cosas, sus joyas, su ropa, sus palacetes..., pero también su talento y su gusto para el arte... Y sacrificó su fama y su honra. Dejó que la llamaran hipócrita, loca, exaltada, mentirosa, fracasada... No volvió por sus fueros; no se defendió, no aclaró nada a nadie, no dio explicación alguna... no volvió la cabeza atrás.

Sabía bien que debía dejar que todo se hundiera en el naufragio si quería empezar de nuevo y de cero.

«Este es mi último cumpleaños -dijo el 19 de junio de 1929, pocos meses antes de morir, al sacerdote que le llevaba la comunión-; hoy cumplo doce años». Así hablaba la convertida porque realmente doce años atrás había quemado todo y había empezado de nuevo por un cambio de piedad y de penitencia.

Pero ¿son nuestras conversiones un nuevo nacimiento? Cuando he decidido convertirme ¿me desnudé de todo empezando todo de nuevo, o más bien fue, la mía, una muerte a medias, con una parte de mi hombre viejo que se escondió en algún rincón del corazón para volver a pudrirme más adelante? ¡Ese es el problema de las medias conversiones! No son conversiones. Todo giro de menos de 180 grados... puede ser un camino, largo ciertamente, de retorno hacia el lugar de donde partí.

Cuando hemos visto que debíamos barajar y dar de nuevo, cortar por lo sano, amputar incluso el hueso... para sobrevivir... no podemos

LA VERDADERA CONVERSIÓN

dejar nada del hombre viejo. Todo cuanto llevemos con nosotros de nuestra vieja vida es un bacilo infectado que volverá a enfermarnos el alma. Cuidado con no hacer morir los gustos mundanos, las amistades dudosas, las costumbres menos ordenadas, y todas las pequeñas anclas que, a pesar de nuestras buenas intenciones, nos retienen atados al mundo.

¿Qué conservas todavía de tu vida de pecado o de tus vicios? ¿Apego al dinero?, ¿afán de libertad?, ¿gusto por música mundana?, ¿pereza e inclinación por la comodidad?, ¿aprecio por tu buen nombre, tu honra o tu fama? ¿A qué no has muerto todavía de tus viejos defectos y vicios? ¿Al orgullo, a la sensualidad, al mal genio, al horror al desprecio, al gusto por la buena mesa, al bien parecer y a la elegancia, a la vanidad, a la petulancia, al deseo de tener siempre la razón, a la codicia...? ¡Corta ya o no hace falta que adivines por qué puertas volverás a entrar al mundo del vicio del que saliste!

★ ★ ★

En el pequeño cementerio que está junto a la iglesia de Thuillères hay una cruz de madera negra clavada en tierra con esta sencilla inscripción:

Eva Lavallière

11 de julio de 1929

«Vos que me habéis creado, tened piedad de mí» (Santa Thais)

La artista, la bailarina, el árbitro de la elegancia del mundo alegre parisiense, vislumbró un día la Verdad, fue hacia ella, encauzó su apasionamiento artístico hacia la mística, y desde el barro dorado en que estaba sumergida, en cuanto se enamoró de lo divino, llegó a Dios. Quiso tener una tumba bien pobre, y no juzgándose digna de que el Sacratísimo nombre de Dios fuese escrito sobre sus restos, eligió las palabras de Thais, la santa ex pecadora y prostituta: «Vos que me habéis

DIÁLOGO 69

creado, tened piedad de mí». Por un camino de espinas que no carecieron de flores perfumadas, Eva llegó así al punto máximo de la humildad; es decir, de la santidad.

Que el ejemplo de su conversión nos muestre el camino de la nuestra: el sendero de una conversión que por radical, plena y sin titubeos, de 180 grados, sea eficaz y definitiva.

**«Mirarán al que traspasaron»
(Interpretación de Zc 12,9 y del contexto del
déutero Zacarías)**

P. Dr. Carlos Pereira, IVE

I) INTRODUCCIÓN

El libro del profeta Zacarías ocupa un lugar nada despreciable entre aquellos que, del Antiguo Testamento, son más utilizados y aplicados para iluminar acontecimientos del Nuevo, en particular de la vida de Nuestro Señor. Esto ha sido así ya desde el mismísimo tiempo de los evangelistas, y por lo tanto podemos decir que los mismos evangelios aplican las profecías bíblicas para iluminar el misterio de Nuestro Señor, en concreto el misterio de su Pasión.

La primera que nos ocupa es aquella de Zacarías 9,9: *Regocíjate sobremanera, hija de Sión. Da voces de júbilo, hija de Jerusalén. He aquí, tu rey viene a ti, justo y dotado de salvación, humilde, montado en un asno, en un pollino, hijo de asna*. Explícitamente, el evangelio de San Mateo cita dicha profecía aplicándola a Jesús, cuando éste entra en Jerusalén el Domingo de Ramos, montado en un pollino hijo de asna (cf. Mateo 21,4-5). Es el único evangelista que la cita, aún teniendo en cuenta que los cuatro evangelistas mencionan el episodio de la entrada triunfal de Ramos. Esto habla claramente de la intención y características del evangelio de Mateo, dirigido sin duda preferentemente a un público hebreo¹.

¹ Que la profecía de Zacarías 9,9 era interpretada como típicamente mesiánica en los ambientes judíos es algo que puede ser fácilmente demostrado, además de lo que se deduce del contexto del mismo libro profético. El Talmud Babilónico, por ejemplo, aplica la profecía a la futura venida del Mesías, diciendo que: «el Mesías

La segunda es la de Zacarías 11,12-13: *Y pesaron como mi salario treinta piezas de plata. Entonces el Señor me dijo: Arrójalo al alfarero (ese magnífico precio con que me valoraron). Tomé pues, las treinta piezas de plata y las arrojé al alfarero en la casa del Señor.* También es citada explícitamente por Mateo en 27,9-10. Sin duda, cualquier lector podrá notar la absoluta semejanza con la historia de Judas y su traición, el precio con que fue pagado por traicionar a Jesús y lo que sucedió con su dinero. La profecía es más que evidente. El texto presenta algunos pequeños problemas exegéticos, sobre los que no podemos explayarnos ahora.

La tercera es la de Zacarías 12,10 y es aquella sobre la cual queremos realizar un estudio más detallado: *Y derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén, el Espíritu de gracia y de súplica, y me mirarán a mí, a quien han traspasado. Y se lamentarán por Él, como quien se lamenta por un hijo único, y llorarán por Él, como se llora por un primogénito.* Esta vez es San Juan quien la cita textualmente en su evangelio (la primera parte, al menos), en 19,37, con ocasión de la lanzada del centurión sobre el cuerpo de Jesús, apenas éste había muerto. En la introducción del libro del Apocalipsis, nuevamente Juan la aplica, con toda claridad, esta vez a la segunda venida de Cristo (cf. Ap 1,7), razón por la cual, en la teología católica, dicha profecía de Zacarías ha sido tradicionalmente asociada a la Parusía y su manifestación.

La cuarta es aquella de Zc 13,7: *Hiere al pastor y se dispersarán las ovejas, y volveré mi mano contra los pequeños.* Aparece en Mt 26,31 y también en Marcos 14,27, siempre en boca del mismo Jesús, quien predice su Pasión y Muerte, y el escándalo de sus Apóstoles.

vendrá, si ellos lo merecen, con las nubes del cielo, si no lo merecen, montado en un asno». Se trata de encontrar una explicación que satisfaga tanto el versículo de Zacarías como el de Daniel 7,13, donde se habla de una venida en gloria. Según los rabinos, la venida del Mesías era segura, pero su modalidad, o en humildad (Zc 9,9) o en gloria (Dn 7,13), estaba condicionada por la actitud del pueblo de Israel (cf. Mc ARTHUR H.K., *Mark XIV*, 62, NTS 4 (1958) 156-157).

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

Como vemos, las cuatro se relacionan -y son aplicadas por los mismos evangelistas- a la Pasión de Jesucristo, razón por la cual son profecías importantísimas del punto de vista de la teología y espiritualidad cristianas. Si bien sobre varias de ellas se podría discutir su aplicación escatológica, hay una que parece admitir exclusivamente dicho contexto -así interpretada por el evangelista Juan, en su Apocalipsis-; es la tercera, y por dicha razón concentrará nuestra atención.

II) ¿POR QUÉ «DÉUTERO-ZACARÍAS»?

Las diferencias entre los ocho primeros capítulos de Zacarías, respecto a la de los seis capítulos siguientes (9-14), es muy grande, al punto tal que ambos conjuntos han merecido, para la mayoría de los estudiosos, los nombres de *proto* y *déutero* *Zacarías*, respectivamente. Esto obedece en origen, ciertamente, al pensamiento de carácter racionalista, que pretende ver en la mayoría de los libros del Antiguo Testamento al menos, una autoría múltiple para cada uno, según la variedad de estilos literarios encontrados y según la temática diversa. A nosotros nos merece muchas reservas una tal presunción. Suponer que una determinada variedad estilística (cuando puede ser corroborada fehacientemente, cosa que no siempre sucede) o temática, es suficiente para hablar de autoría múltiple es puramente hipotético y prejudicial. Es fácil comprobar que cualquier escritor, de cualquier época histórica, evoluciona y cambia su estilo, a veces más de una sola vez mientras dura su desempeño en calidad de tal. De todos modos, podemos hacer uso de la terminología sin compartir la ideología o pensamiento que le dio origen.

Es verdad que la diferencia temática y estilística existe en Zacarías. La segunda parte es más lírica si se quiere, pero al mismo tiempo más simple. La primera es más elaborada, aunque más prosaica. La temática es evidentemente diferente en la segunda, donde las visiones y alusiones apocalípticas sobre el tiempo futuro abundan, particularmente entre los capítulos 12 al 14, por muchos rebautizados incluso como «trito-Zacarías», o también como *primera colección* (los capítulos 9 al 11)

y *segunda colección* (los capítulos 12 al 14)². Nos concentraremos sobre esta última.

III) EL CONTEXTO DE Zc 12,10

Uno de los elementos por los que nos parece colegir que la distinción entre proto y déutero Zacarías es meramente nominal, viene dada por el hecho de que en la sección final del llamado *proto Zacarías*, se puede claramente notar ya la alusión a los tiempos mesiánicos, temática que es abundante en el llamado déutero. El capítulo 8, a partir del v. 20, presenta en efecto una invitación a *subir a Jerusalén para adorar*, tema que es especialmente mesiánico. A la objeción acerca de que dicha referencia hace sólo alusión a la vuelta del exilio de Babilonia y a la reconstrucción del templo de Salomón, ya destruido (Zc 8,9 habla de la reconstrucción del templo), se responde que la invitación a subir a Jerusalén está dirigida claramente también a los paganos al fin de esta sección (como puede notarse en Zc 8,23), y dirigida a los paganos no puede sugerir otra índole o contenido que aquellos indudablemente mesiánicos.

Pasando entonces a la sección denominada «déutero», encontramos no pocos de los llamados «oráculos» contra los tradicionales enemigos militares del antiguo Israel: *Adam o Damasco, pueblos del Líbano, las ciudades filisteas*. En principio, pareciera que se trata de un «eco» de lo que abundantemente puede encontrarse en escritos proféticos más antiguos (cf. Amós 1,6-9; Ez 28,2-6), aunque no son pocos los estudiosos que ven en dichas alusiones referencias a tiempos más remotos, como los de Alejandro Magno u otros³. Nosotros creemos que se trata de

² Para todo esto, cf. *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs 1990, 352-3; 358-9.

³ Cf. *The New Jerome Biblical*... 357.

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

una cuestión de lógica interna del texto y sentido común, bajo el siguiente aspecto:

Suponiendo que el texto ha sido escrito con coherencia y lógica interna, y no habiendo razones suficientes que prueben algún tipo de interpolación, nos parece que una sección que presenta varios oráculos mesiánicos, todos ellos aplicables con mucha claridad a la vida de Nuestro Señor, no puede no estar haciendo toda ella referencia -más o menos próxima- a la misma vida del Señor, o a otros acontecimientos ligados históricamente a ella. En la llamada *primera colección* (capítulos 9 al 11), se encuentran dos profecías bien explícitas referidas a Cristo (Zc 9,9 y Zc 11,12-13), estando lejos de ser no obstante las únicas referencias que la sección presenta como referidas al tiempo de Nuestro Señor o a su obra. Por ejemplo, apenas termina el primer oráculo encontramos la siguiente expresión: *Más cuanto a ti, por la sangre será consagrada tu alianza* (Zc 9,11). Sea que se hable de Israel, o figurativamente de la Iglesia, colocada como está después de la alusión de la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén (9,9), es difícil no ver en dicha sentencia una alusión bastante directa al sacrificio de Cristo en la Cruz, lo que constituye la Nueva Alianza⁴. Respecto al segundo oráculo, el contraste de la entrega de Cristo, vendido a precio de esclavo (cf. Zc 11,12-13), se confronta con la clara descripción del «pastor insensato» de los versículos siguientes (vv. 15-16), que coincide con las características que Nuestro Señor atribuye, más de una vez, tanto a los fariseos como a los sacerdotes y escribas del templo.

En la *segunda colección*, la sección que debemos ahora analizar más en detalle, hemos dicho que se presentaban al menos dos profecías

⁴ También tenemos el caso del versículo inmediatamente posterior al oráculo (Zc 9,10), en el cual se afirma que *su señorío será del gran río hasta los confines de la tierra*. El gran río es el Éufrates, y curiosamente, ha marcado los límites del imperio romano, más allá del cual el cristianismo se extendió sólo esporádicamente. Hacia el lado contrario, se extendió hasta los confines del mundo entonces conocido.

DIÁLOGO 69

cristológicas: en 12,10 y en 13,7. La primera de ellas, claramente aparece tipificada en el Nuevo Testamento como referida a la segunda venida de Cristo. Es la única que hace referencia a dicho contexto⁵, razón por la cual, al menos no deberíamos pasar por alto el investigar si su contexto próximo brinda algunos indicios que permitan colegir la realidad de dicha referencia.

Los versículos 1 al 9 del capítulo 12 presentan no sólo una redención consoladora de Jerusalén⁶, como ya había aparecido en algún contexto anterior (cfr. cap. 10, vv. 8-12), sino incluso una verdadera venganza contra sus enemigos. La terminología y las expresiones de dichos versículos son de neto corte apocalíptico. La sentencia del versículo 9 es más que explícita al respecto, y es eco de lo que puede encontrarse en otras referencias veterotestamentarias⁷, sobre todo en Daniel 11,44.

⁵ Apocalipsis 1,7: *He aquí que viene con las nubes y todo ojo le verá, aun los que le traspasaron; y todas las tribus de la tierra harán lamentación por Él; sí. Amén.* El contexto de los versículos anteriores (especialmente vv. 5-6) alude explícitamente a Jesucristo. Si bien el v.6 cierra un pequeño himno con la respuesta: «Amén», dicha respuesta vuelve a cerrar el versículo siguiente, el 7, reafirmando el pensamiento anterior. Creemos que la referencia explícita a Jesucristo se encuentra fuera de dudas (también a Él se aplica la denominación *Alfa y Omega*, del versículo siguiente).

⁶ En realidad se empieza por Judá, y después se pasa a Jerusalén, no sin mostrar el texto cierta oposición entre «tiendas de Judá» y «habitantes de Jerusalén».

⁷ Zc 12,9: *Y sucederá aquel día que me dispondré a exterminar a todas las naciones que vengan contra Jerusalén.*

Dn 11,44: *Pero rumores del oriente y del norte lo turbarán, y saldrá con gran furor para exterminar y destruir a muchos.*

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

Si colocamos de forma paralela ambos versículos en hebreo:

Zc 12,9

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא אֲבָקֶשׁ לַהֲשָׁמִיד אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלָּם:

Dn 11,44

וְשָׂמְעוֹת יִבְהַלְהוּ מִמִּזְרַח וּמִמְצָפוֹן וַיֵּצֵא בְּחֵמָא גִּדְלָה לַהֲשָׁמִיד וְלַהַחֲרִים רַבִּים

La recurrencia, en ambos casos, del infinitivo hiphil: *lahashmid* (לַהֲשָׁמִיד), que se traduce como *para exterminar o aniquilar*, es de por sí bastante elocuente. Son los dos únicos casos en que se aplica a una realidad de índole escatológica y de lucha global (la batalla contra *todos* los enemigos de Jerusalén). En otros casos se aplica sólo a una realidad local, verificada históricamente en el viejo Israel (como en Is 10,7, donde se habla de la *destrucción de Asiria*).

Se podría objetar que la mención de Daniel 11,44 no es estrictamente escatológica, sino que se refiere a las luchas de los judíos contra el helenizante imperio de los seléucidas, tiempo en que tuvo lugar la epopeya de los Macabeos. Es verdad que todo el capítulo 11 de Daniel hace referencia a dichos eventos, según las interpretaciones más comunes, y según lo que fácilmente se desprende de la lectura del texto, pero como lúcidamente lo hacen notar los comentadores de Nácar-Colunga, los últimos versículos del capítulo -en particular vv. 40-45, parecen narrar una tercera campaña del rey griego Antíoco contra Egipto, la cual la historia no ha registrado. La interpretación más razonable de dichos versículos, consiste en afirmar que el profeta, dejando la historia y apoyándose en ella, salta desde el gran perseguidor del pueblo judío a otro perseguidor del fin de los tiempos, el Anticristo, que entonces vendrá a suscitar la última prueba del reino de Dios. Sería esto como el puente entre la época de Antíoco y la época final, que

DIÁLOGO 69

se describe en el capítulo siguiente, el número 12⁸. Los vv. 2-3 de dicho capítulo hablan claramente de la Resurrección de los muertos, lo cual no deja lugar a dudas sobre su carácter escatológico.

También es llamativa la similitud con Ezequiel 38, el cual describe la invasión de Gog contra los montes de Israel y otras gentes (cfr. vv. 9-11), la cual termina con el exterminio de Gog por parte del Señor usando la espada, la peste, el fuego y el azufre (cfr. vv. 21-23). La semejanza es con Zacarías 12, 2-3, que describe la invasión, y con 12, 4-7, que describe la liberación de Jerusalén. Curiosamente, el tema de Gog recurre en el Nuevo Testamento una vez, justamente en el Apocalipsis, en el difícil capítulo 20, donde describe propiamente la batalla final después del Milenio, en el cual innumerables pueblos vendrán (cfr. v.8; la misma temática de Ez 38), cercando Jerusalén, pero serán destruidos por el fuego (cfr. v.9).

Creemos que la mencionada semejanza en el empleo del verbo con respecto a Dn 11,44, más las razones aludidas del contexto y lenguaje apocalíptico, y sobre todo la utilización que hace el libro del Apocalipsis (1,7) de la cita que nos interesa, como referida a la Parusía, nos da razones más que suficientes para suponer un contexto escatológico en Zc 12.

⁸ Para todo esto, cfr. NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, Madrid 1963, nota a Daniel 11,40 (936). Añade también: «Es la explicación más razonable de todos estos oscuros versículos que el profeta salta desde Antíoco, el gran perseguidor, al Anticristo, a quien el profeta nos pinta con colores tomados de la época de Antíoco». Por otra parte, hay que hacer notar que Dn 11,40 comienza con la mención: *Al fin de los tiempos*, estableciendo un corte con la época histórica aludida en el relato anterior.

IV) ANÁLISIS DE ZACARÍAS 12, 10

Zc 12:10

וּשְׁפַכְתִּי עַל-בֵּית דָּוִיד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם רוּחַ חַן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ
אֵלַי אֶת אֲשֶׁר-דָּקְדְּקוּ וְסִפְדּוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל-הַיְחִיד וְהָמַר עָלָיו כְּהָמַר
עַל-הַבְּכוֹר:

Hay dos realidades sobre las cuales anuncia Yahvé que *derramará* (וּשְׁפַכְתִּי) un cierto *espíritu* (רוּחַ), lo cual, en el lenguaje bíblico, significa provocar una cierta actitud interior en aquellos que lo reciban. Estas dos realidades son la *casa de David* (בֵּית דָּוִיד) y los *habitantes de Jerusalén* (יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם). Ya en los versículos anteriores notamos estos dos nombres, a veces pareciera que con cierta oposición entre ellos - de hecho si se los nombra por separado, es porque alguna distinción debería existir-, a veces en plano de mayor igualdad. El hecho de decir que se derramará el espíritu tanto *sobre* (עַל) unos como sobre otros sin mayor distinción, los coloca, al menos en esta oportunidad, en un plano de igualdad. De todos modos, su distinción no interesa demasiado por el momento.

חַן significa *favor, gracia*. El contexto parece indicar aquí el significado de *ser agradable* o *encontrar gracia a los ojos de otros*. En cuanto a תַּחֲנוּנִים, no puede indicar más que *súplica* o *actitud suplicante*. El significado parece ser que Dios derramará un espíritu que les permitirá volverse agradables a sus ojos (en los capítulos anteriores, de hecho, aparecía bastante claro como ambas casas, Israel y Judá, no podían ser todavía consideradas como agradables ante el Señor). La mención del *espíritu de súplica* muestra claramente que dicho espíritu los hará volver de todo corazón a Yahvé, implorando su perdón y ayuda. Se trata claramente de la efusión de un espíritu de oración.

וְהִבִּיטוּ אֵלַי: El texto masorético, así como algunas versiones antiguas presentan la lectura de este modo: *Y mirarán a mí* (o *me mirarán*). El verbo נִבֵּט en la forma hiphil, como la que tenemos aquí, significa

DIÁLOGO 69

poner o volver la vista. Este es el matiz que tiene aquí, el de «volver y fijar una mirada que se hallaba en otro lado», o sea, cambiar el punto de atención de la vista, y por lo tanto, del pensamiento y del corazón. Decíamos también que estas versiones antiguas presentan la lectura *a mí*⁹. Si esa lectura es verdadera, correspondería -según algunos autores- hacer una pausa antes de cuanto sigue, ya que el siguiente verbo (וְסָפְרוּ: *y harán llanto*) está acompañado de una «waw inicial», indicando otra acción. Cuanto sigue, se leerá entonces de la siguiente manera:

אֵת אֲשֶׁר־דָּקְרוּ וְסָפְרוּ עָלָיו (Y harán llanto -o se lamentarán- sobre él, a quien traspasaron).

El Nuevo Testamento en cambio, en las dos recurrencias de la cita de Zacarías 12,10, elimina el «a mí», para leer: *Y otra Escritura dice: Mirarán al que traspasaron* (Jn 19,37); *Y lo mirará todo ojo, incluso aquellos que lo traspasaron* (Ap 1,7)¹⁰. Si aceptamos la lectura de los LXX, evidentemente el verbo *traspasar* (דָּקַר) hay que entenderlo en sentido metafórico, pues es Dios el que habla. Este antropomorfismo, más el hecho que el evangelista Juan escribe a la luz de la Crucifixión del Señor, puede haber contribuido a eliminar el «a mí» en el lenguaje joánico, y reemplazarlo por la tercera persona singular, haciendo referencia implícita a Jesús. Para lectores que aceptaban la divinidad de Jesús, no hacía falta aclarar que la profecía de Zacarías en primera persona también se aplicaba a Él, siendo este Dios. El *a mí* se sobreentendía.

Nosotros, no obstante, no coincidimos con la sentencia que dice que aceptando la lectura אֵלַי (*a mí*) de las versiones antiguas, haya que necesariamente hacer una pausa antes de cuanto sigue. Efectivamente,

⁹ Las versiones más antiguas presentan dicha lectura y también la LXX (Septuaginta): καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὃν κατωρχήσαντο. Sólo que aquí se lee: *porque [me] han traspasado* (el ἄνθ' ὃν hay que traducirlo como causativo).

¹⁰ Ap 1,7: καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν. Juan 19,37: καὶ ἄλιν ἑτέρα γραφή λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

cuanto sigue es claramente un objeto directo precedido por la partícula **את**, que siempre acompaña el acusativo en hebreo. ¿Por qué razón debe ser objeto del verbo que le sigue, y no del precedente, cosa que es mucho más lógica? Por otra parte, la expresión **את אשר־דָּקְרוּ**, en el texto masorético, va acompañada de un signo que indica pausa en la lectura al final de ella, lo cual significa que en la época de codificación de la masora, se entendía claramente que la pausa debía ser hecha después de dicho acusativo (*a quien traspasaron*) y no antes. Además, dicho acusativo va seguido del verbo con waw (**וַסִּפְרוּ עָלָיו**: *y se lamentarán por él*), al cual acompaña un complemento formado por el infinitivo absoluto del mismo verbo, lo cual aclara qué tipo de llanto es aquel que van a realizar por él: **עַל־הַיָּחִיד כְּמִסְפֵּד** (*como llanto por el hijo único*). De tal modo, que ambas secciones pueden configurarse de la siguiente manera:

<p>וַסִּפְרוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל־הַיָּחִיד</p> <p><i>Y harán llanto por él como llanto por el hijo único...</i></p>	<p>וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר־דָּקְרוּ</p> <p><i>Volverán la mirada a mí, a quien traspasaron...</i></p>
--	---

Como podemos observar, ambas están bien balanceadas y configuradas, cada una con su objeto y complemento, y hasta formando un cierto paralelismo. Si pasáramos el objeto **את אשר־דָּקְרוּ** a la otra sección, provocaríamos una variación en el balance, que probablemente no haya sido originaria ni intentada por el texto primigenio. Esta y las otras razones aludidas, nos llevan a pensar que la lectura y su traducción tienen que quedar del siguiente modo: *Y volverán la mirada (o bien: mirarán) a mí, a quien traspasaron, y harán llanto por él como llanto por el hijo único*. Evidentemente, hay un salto de primera a tercera persona que no queda necesariamente bien fundamentado, pero bien puede ser un recurso literario que se aplique a dos realidades que se intercambien («yo» y «él»). La otra lectura, no obstante, tampoco nos parece imposible y ciertamente que posee un significado muy lógico: *Y volverán la*

mirada a Mí; y al que traspasaron, harán llanto por él como llanto por el hijo único... Este último tipo de lectura da más fundamento lingüístico al modo en que el Nuevo Testamento cita dicho texto, pero la primera justifica más la traducción hecha por los LXX.

וְהָמָר עָלָיו כְּהָמָר עַל-הַבְּכוֹר (Y llorarán por él amargamente, como se llora el primogénito): Otra sección, que refuerza la inmediata anterior, con un matiz nuevo, pues se trata no sólo del llanto como por un hijo único, sino incluso como de un primogénito, aunque existiesen otros hijos que puedan servir de consuelo por su pérdida. Además, se trata no sólo de *hacer duelo o lamentarse* -lo cual puede presentar más bien un aspecto legal- sino incluso el de dolor profundo, prefigurado por el *llanto amargo*.

V) EL CONTEXTO POSTERIOR

Queremos también dar una ojeada al contexto siguiente a los versículos que estamos analizando. En los últimos (vv. 11-14) del capítulo que estamos tratando, el 12, aparece claro que continúa el tema del *lamento*, utilizando claramente el mismo término (הַמִּסָּפָד: *el llanto o el lamento*), y el verbo del cual este término deriva. La comparación con el llanto de *Hadad Rimón en el valle de Migdón* no parece ser más que una simple referencia a algún hecho histórico conocido ya en la época en que este texto se escribía¹¹. El lamento es de toda la *tierra de Israel*, de todos sus clanes (la expresión en hebreo es bien elocuente: מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד: *clanes y clanes por separado*; o bien: *cada clan por separado*). Luego se enumeran los clanes: el de *David*, el de *Natán*, el de

¹¹ El término *Rimmon* aparece en el libro de Samuel como adjudicado al padre de los que mataron a Isbaal, el hijo enfermo de Saúl (cfr. 2 Sam 4,2; 4,5; 4,9), y otras veces como un dios venerado por los sirios, que tenía allí su santuario (cfr. 2 Re 5,18). Había también otros lugares dedicados a Rimmon. *Hadad-Rimón* hace más bien alusión a un lugar de los sirios o que estos frecuentaban (*Hadad* es un término típicamente relacionado con *Aram*, el reino sirio de entonces).

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

Leví, afirmando que cada uno lo hace por separado, y *sus mujeres* también por separado. Una fórmula inclusiva, que comprende todos los estamentos de Israel (el civil-político, representado por David, el profético o magisterial, por Natán, y el sacerdotal, por Leví, y «todas las demás familias», significando el pueblo), afirmando que también sus mujeres, las cuales no solían participar en la vida pública, lo hacen. Se trata entonces de un *lamento universal*, de «todo» Israel, como quizás nunca hasta entonces lo hubo.

Hay una palabra, al comienzo de Zacarías 13 (siempre dentro del contexto posterior que estamos analizando), que puede llamar mucho la atención. Se trata de מְקוֹר (maqor: *frente a surgente*). El versículo que nos interesa afirma lo siguiente (Zc 13,1)¹²:

בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי מְקוֹר נִפְתָּח לְבֵית דָּוִד וּלְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם לְחַטָּאת וּלְנִדָּה:

Existe otra palabra hebrea que significa *frente a*: עֵין (*‘ayin*). Literalmente *ojo*. Su aplicación como *ojo de agua* permite que se traduzca también como *frente a*. Pero en los pasajes bíblicos donde aparece, siempre está relacionada con el significado material de una surgente de agua. No sucede lo mismo con el otro término (*maqor*), que si bien se usa también para designar *frente a agua*, su significado exacto parece ser más bien otro, asociado a la *purificación*, a la *frente a vida* o de *vigor* (también al *flujo de sangre*, ya sea menstrual o del parto). Los ejemplos son muy abundantes:

Salmo 36,10: *Porque en ti está la fuente de la vida; en tu luz vemos la luz*; Prov. 10,11: *Fuente de vida es la boca del justo, pero la boca de los impíos encubre violencia*; 13,14: *La enseñanza del sabio es fuente de vida, para apartarse de los lazos de la muerte* (lo mismo en 14,27 aplicado al temor del

¹² En aquel día, habrá una fuente abierta para la Casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para (limpiar) el pecado y la impureza.

Señor); 16,22: *El entendimiento es fuente de vida para el que lo posee, mas la instrucción de los necios es necedad*; 18,4: *Aguas profundas son las palabras de la boca del hombre; arroyo que fluye, la fuente de sabiduría*. De particular importancia Jeremías 2,13, que servirá de base para una aplicación que hará el Nuevo Testamento: *Porque dos males ha hecho mi pueblo: me han abandonado a mí, **fuentes** de aguas vivas, y han cavado para sí cisternas, cisternas agrietadas que no retienen el agua*.

En todos estos casos, la versión de los Setenta (LXX) traduce *maqor* por πηγῇ, que es la palabra griega para designar *fuentes*, y que muchas veces traduce también el hebreo ‘ayin (o sea, el otro término). Esto hará que el Nuevo Testamento utilice también dicho término con un significado análogo al de los pasajes que hemos visto del AT. En especial, Juan 4,14 y el Apocalipsis parecen recoger el eco dejado por el texto visto de Jeremías (2,13), en el cual el Señor se presenta como *fuentes de aguas vivas*¹³.

Curiosamente, es en sólo Zacarías 13,1 que la LXX traduce *maqor* por τόπος (*lugar, sitio*) en lugar de πηγῇ (*fuentes*), agregando antes el adjetivo πᾶς que no es seguido por artículo determinado, con lo que el significado queda: *todo o cada lugar o sitio*. Será difícil conocer la razón de por qué fue traducido de este modo, cuando las demás recurrencias de *maqor* en la LXX son traducidas como *fuentes*. Hay que hacer notar que la LXX no traduce: *para el pecado y la impureza*, con lo cual el texto se lee así (13,1): *En aquel día se encontrará abierto cada lugar en la casa de David...* Aunque un poco más oscuro, el significado parece sugerir algo espiritual, corazones o almas abiertas. El hecho que la traducción griega de Zc 13,1 sea disímil al resto juega aún un papel más relevante a favor de una interpretación particular del término. Sin duda el traductor griego interpretó *maqor* en un sentido muy peculiar, y marcadamente espiritual. De todos modos, queda el hecho que en el texto

¹³ Jn 4,14: *El agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente de agua que brota para vida eterna*; Ap 21,6: *Al que tiene sed, yo le daré gratuitamente de la fuentes del agua de la vida*.

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

hebreo, todas las recurrencias de *maqor* se refieren a *surgente de vida* y de *gracia* o *favor divinos*, incluido en nuestro versículo, donde la surgente abierta guarda estrecha relación con la purificación del pecado y la iniquidad.

Si nos concentramos ahora en el versículo 6 del mismo capítulo 13¹⁴:

וְהָיָה בְּכָל־הָאָרֶץ נֹאֲמִיָּהוּהָ פִי־שְׁנַיִם בָּהּ יִכְרְתוּ וַיִּגְעוּ וְהִשְׁלִשִׁית יִנְתָּר
בָּהּ:

La alusión parece ser aquí universal, a toda la tierra, y por lo tanto, de carácter final y escatológico. La objeción más común que se presenta a dicha interpretación ronda acerca del significado de כָּל־הָאָרֶץ (*toda la tierra*), pues *la tierra* en el Antiguo Testamento suele significar la tierra de Israel.

Esto es verdadero, pero no es exclusivo, y existen numerosos pasajes en los cuales muchas veces se interpreta de otro modo. En particular Zacarías abunda en ellos, como en 12,3, donde la expresión es bien notoria: כָּל גּוֹי הָאָרֶץ (*todas las naciones de la tierra*), no pudiendo significar allí *tierra* otra cosa que la tierra entera, pues por «naciones» siempre se entendía los demás pueblos, y nunca el pueblo de Israel, como sucede en el sugestivo versículo de 14,2¹⁵:

וְאֶסְפֹּתִי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם אֶל־יְרוּשָׁלַם לְמִלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר

También en 5,9, la expresión בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם (*entre el cielo y la tierra*) parece tener connotación cósmica. Y lo mismo 6,5: *Estos son*

¹⁴ Y sucederá que en toda la tierra -oráculo del Señor- serán cortados dos tercios, y perecerán, y permanecerá un tercio en ella.

¹⁵ Y reuniré a todas las naciones contra Jerusalén, para batallar contra ella y para capturar la ciudad.

los cuatro vientos del cielo, que salen después de presentarse ante el Señor de toda la tierra (אֵלֶּה אַרְבַּע רְחוֹת הַשָּׁמַיִם יוֹצְאוֹת מִהַתִּצָּב עַל-אֲדוֹן כָּל-הָאָרֶץ). Si ahora volvemos sobre nuestro versículo, y con el antecedente de estos pasajes de Zacarías, es lógico deducir que una amenaza de «cortar (y hacer perecer) dos tercios de la tierra», de modo tal que sólo *sobreviva uno*, es aplicable a la tierra entera y no solamente a la de Israel, sobre todo porque la referencia es a una batalla universal, de «todas las naciones» contra Jerusalén. Nuevamente notamos aquí la semejanza con el contexto de Ezequiel 38, que describía la invasión de Gog contra los montes de Israel y otras gentes (vv. 9-11), y con Apocalipsis 20,8, donde nuevamente las naciones vendrán en bloque a atacar Jerusalén.

Otros versículos del capítulo 14 son más que sugestivos respecto a su tinte escatológico, como 14,4; 14,7, con su temática del «día único iluminado por el Señor»¹⁶, que recuerda la imagen de la Nueva Jerusalén, descrita en el Apocalipsis (21,23): *La ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que la iluminen, porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera*. También 14,8, con su temática del *agua viva* (ὕδωρ ζῶν, según la expresión de los LXX)¹⁷. La misma expresión aparece al final del Apocalipsis (22,1-2), solamente que ahora referido al *río de agua viva* (ποταμὸν ὕδατος ζῶντος)¹⁸. También recuerda el torrente que sale del nuevo templo descrito por Ezequiel (47,1-5).

Finalmente, el otro tema netamente escatológico es el congregarse en Jerusalén todas las *riquezas de las naciones* (mencionado en Zc 14,14 y retomado por Ap 21,26), y la subida para *adorar a Dios en Jerusalén* (mencionada en Zc 14,16 y retomada por Ap 21,24).

¹⁶ Será único ese día, conocido de Yahvé. No habrá ya día y noche, de noche habrá clara luz.

¹⁷ En aquel día sucederá que brotarán aguas vivas de Jerusalén, una mitad hacia el mar oriental y la otra mitad hacia el mar occidental, será lo mismo en verano que en invierno.

¹⁸ Y me mostró un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero, en medio de la calle de la ciudad.

VI) INTERPRETACIÓN DE ZAC 12,10 (13,1)

La interpretación de nuestro versículo, creemos no puede ir más que en una sola línea: el *anuncio de la conversión de Israel al final de los tiempos*, o sea, en un contexto escatológico, como lo es ciertamente el del versículo en cuestión, según hemos demostrado. La alusión a la conversión de Israel como pueblo no es una temática ajena al Nuevo Testamento, donde no faltan claras alusiones a ella, pero sí parece ser novedoso que el Antiguo también se refiera a lo mismo. Para esta sección, nos apoyaremos también en el versículo 13,1, pues forma parte del contexto de 12,10, y sobre todo porque lo complementa en cuanto al significado. En efecto, consideramos que la temática de la *fuentes abierta... para (limpiar) el pecado y la impureza*, es propia del fenómeno de la conversión.

Vamos por partes: En primer lugar, la conversión de Israel como pueblo está más que explícitamente atestada en San Pablo, quien la anuncia directamente en Romanos 11,25-26: *...que a Israel le ha acontecido un endurecimiento parcial hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles; y así, todo Israel será salvo; tal como está escrito...*¹⁹. Este *como está escrito*, hace directa referencia a Isaías 59,20, el cual es citado a continuación de modo bastante explícito, y alude también a Jeremías 31,33-35, con el cual coincide en la temática y en muchos términos fundamentales.

¹⁹ ...ἵνα μὴ ᾗτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πάρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται·

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

<p>Rm 11,26: ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.</p> <p>Rm 11,27: καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν</p>	<p>Is 59,20: καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ</p> <p>Is 59,21: καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη εἶπεν κύριος</p>
---	--

Como podemos observar, Rm 11,26 parece tomar la cita de Is 59,20, casi textualmente como se encuentra en la versión de los LXX. Y en cuanto a comparar Rm 11,27 con Is 59,21, también encontramos gran semejanza, sobre todo en la función y naturaleza de la *alianza* (διαθήκη) de la cual Dios habla, sólo que en Isaías no aparece la temática de *quitar los pecados*²⁰. Respecto al texto de Jeremías 31,33:

ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας φησὶν κύριος διδοὺς δῶσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν²¹.

La referencia (bastante explícita por cierto) a la realidad de la Alianza nueva que encontramos en el Antiguo Testamento, es no sólo aplicada por el Nuevo Testamento a la primera venida de Cristo, sino

²⁰ La traducción completa de los versículos reza así: *Vendrá de Sión un salvador, que arrojará la iniquidad de Jacob* (Rm 11,25). *Y (estableceré) sobre ellos mi Alianza, cuando quite sus pecados* (Rm 11,26). En lo que respecta a Isaías: *Y vendrá de la parte de Sión un salvador, que arrojará la iniquidad de Jacob* (59,20). *Y (estableceré) mi Alianza sobre ellos, dice el Señor* (59,21).

²¹ *Esta es la Alianza que sellaré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor: Pondré Mi ley en su mente y la escribiré sobre sus corazones, y seré para ellos un Dios y ellos serán mi pueblo.*

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

también a la conversión final de Israel. Se podría concluir, que al menos bajo este punto de vista (la aplicación que el Nuevo hace del Antiguo), la temática de dicha conversión final no es ajena al mismo Antiguo Testamento.

El libro del Apocalipsis también alude a la conversión final de Israel. Según algunos comentadores, lo hace hasta en tres lugares: En Ap 3,8-9, en la *carta al ángel de la Iglesia de Filadelfia*; en Ap 12,1-6, que constituye la *visión de la mujer que va a dar a luz*, y probablemente también en la *visión de los dos testigos* (Ap 11,3-12)²². Nos detendremos en la primera, que parece ser la más segura como alusión:

Ap 3,8-9: οἶδά σου τὰ ἔργα, ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἡνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἡρνήσω τὸ ὄνομά μου. ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προῶ κυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου καὶ γινώσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε²³.

Hay dos elementos que nos interesan de modo particular: El primero es el de la *puerta abierta* (θύραν ἡνεωγμένην); el segundo el anuncio de *hacer venir (algunos) de los judíos*. La dirección es «hacia la Iglesia», pues a ella se dirige la carta. A ella deben venir, para *postrarse a sus pies*, y *reconocer que el Señor la ha amado*. La expresión *sinagoga de Satanás* hace

²² Así CASTELLANI L., *El Apocalipsis de San Juan*, Buenos Aires 1990, 79.

²³ *He conocido tus obras; he aquí que he colocado delante de ti una puerta abierta, la cual nadie puede cerrar, que tienes poco poder y que guardaste mi palabra, y no negaste mi nombre. He aquí que te daré (algunos) de la sinagoga de Satanás, de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten. He aquí que los haré venir y postrarse delante de tus pies, para que sepan que yo te he amado.*

ΔΙΑΛΟΓΟ 69

ciertamente referencia a los judíos no convertidos, como no queda lugar a duda alguna analizando la otra recurrencia de este término y su contexto, en el mismo libro del Apocalipsis (2,9)²⁴.

Sobre la expresión *puerta abierta*, tenemos el uso que de dicha expresión hace San Pablo en Colosenses (4,3), para referirse al trabajo apostólico y a las conversiones: *...para que Dios nos abra la puerta de la palabra, a fin que podamos predicar el misterio de Cristo(...)*²⁵, y más explícitamente en Hechos 14,27, donde refiriéndose el texto a Pablo y Bernabé, afirma que *llegando y reuniendo a la Iglesia, anunciaron todo cuanto había obrado Dios con ellos, y como había abierto a los gentiles la puerta de la Fe*²⁶.

Podríamos argumentar que en nuestro texto de Zacarías se utiliza la expresión *fuentes abiertas* y no *puertas abiertas*. Al respecto, la clave parece hallarse en un texto del mismo Antiguo Testamento, el de Ezequiel 36, 25-27.

²⁴ Ap 2,9: οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγῶγὴ τοῦ σατανᾶ (*Conozco tu tribulación y pobreza, pero eres rico; y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás*).

²⁵ ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ...

²⁶ παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως. También 1Cor 16,19 es altamente sugestivo: θύρα γάρ μοι ἀνέωγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί [...]*en efecto, una puerta grande y eficaz se me ha abierto, y muchos se oponen*].

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

<p>Ez 36,25: καὶ ῥανθῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν καὶ καθαριῶ ὑμᾶς</p>	<p><i>Y os rociaré con agua pura, y os purificaré de todas vuestras impurezas e idolatrías, y os lavaré...</i></p>
<p>Ez 36,26-27: καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασίν μου πῶ ρεύσητε καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε</p>	<p><i>Y os daré un corazón nuevo y os daré un espíritu nuevo, y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne, y os daré mi espíritu, y haré que marchéis en mi justicia, y que cumpláis mis mandatos...</i></p>

El primer versículo, en efecto, menciona la *purificación del pecado y la impureza* a través del agua, lo que retoma la temática de la *fuentes para purificar las impurezas*, que encontrábamos en Zacarías. Pero los dos siguientes hablan de la infusión de un *espíritu nuevo*, y de la donación de un *corazón nuevo*..., para «cumplir los preceptos y normas de Dios», lo cual recuerda el tema de la «nueva Alianza escrita en los corazones», de Jeremías 31,33, temática que según hemos visto, es citada por San Pablo en Romanos para ilustrar el misterio de la conversión final de Israel. Lo interesante de la cita de Ezequiel, es que relaciona el tema de la nueva Alianza con el «agua purificadora», realidad esta última que a su vez recuerda la temática de la «fuente» en Zacarías. Es por eso que consideramos que la mención de la *fuentes purificadora* en este último, evoca necesariamente -en analogía con el Antiguo y el Nuevo Testamento- la conversión de Israel al final de los tiempos, temática ya presente en el Viejo Testamento, como hemos visto. De hecho, se trata de un lavado purificador, a través del agua, y en conexión a una Alianza

nueva, el que llegará a Israel como pueblo. No es una purificación más. Además, el baño purificador en conexión con una Alianza parece evocar de lejos la temática del Bautismo como señal de conversión, tal como la inaugurará el Nuevo Testamento²⁷.

Como dato adicional, hemos visto como el mismo Señor se auto-define en el Antiguo Testamento como *fuelle* (cfr. Jer 2,13), y el Nuevo Testamento se hace eco de dicho texto, asignando a la palabra *fuelle* un atributo bien exclusivo de la Divinidad, o bien el efecto de «divinización» producido en el alma (cfr. Jn 4,14). Quizás ya los traductores de la LXX entendían en este sentido -tan particular- el texto de Zac 13,1, para haber traducido el común nombre *maqr* por *lugar o sitio*, en griego, en vez de *fuelle* como de costumbre. Se trata de una purificación del todo particular, y directa, que afecta a Israel todo como pueblo, y además, como algo estable, permanente (significado por el nombre «lugar»).

Complementa esto la interpretación que pretendemos dar a nuestro versículo de Zacarías (12,10). Allí, la referencia directa a Dios -sea como sea que elijamos traducir el versículo- es bien directa: *Mirarán a Mí, a quien traspasaron...*, o bien: *Se volverán a Mí, y (respecto) al que traspasaron...* O sea, se trata de un volver a Dios total, absoluto. El texto continúa: *Y harán llanto sobre él como llanto por el hijo único*. Sea como sea que colocáramos la puntuación de la primera parte de dicha sentencia, la segunda se leía inequívocamente como la hemos colocado; hay una expresa referencia a una tercera persona (עָלָיו: *sobre él*). En el contexto que estamos analizando, de purificación de Israel como pueblo, parece

²⁷ La purificación de Israel es presentada también en los profetas y en los salmos como «efusión del Espíritu de Dios», como en Joel por ejemplo (cfr. Joel 3,1-4). Aquí, la efusión del espíritu también se halla presente en nuestro versículo: *Y derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén, un espíritu de gracia y de suplicación* (LXX: *compasión*).

«MIRARÁN AL QUE TRASPASARON»

que dicho «él» haya que entenderlo del Mesías, casi sin tener otra opción. Pero un Mesías sobre el cual hay que llorar no es el típico esperado según la concepción rabínica. Por el contrario, parece mucho más aplicable a Jesús, y al rechazo por parte de Israel. Así lo entendieron los evangelistas, quienes lo usan aplicándolo directamente a la Crucifixión de Jesús, como hemos visto (Jn 19,37, quien lo da como profecía ya realizada), pero el mismo Juan lo usará una segunda vez, en el Apocalipsis (1,7), aplicándolo claramente a algo futuro, en el contexto parusíaco:

Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόβονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. ναί, ἀμήν²⁸.

«Venida con las nubes», no puede referirse más que a una venida gloriosa, que además recuerda lo que el mismo Jesús anticipó de su venida gloriosa (cfr. Mc 14,62)²⁹. Que lo verá «todo ojo», y «todas las naciones de la tierra», no hace más que recalcar que se trata de la segunda venida, universal y en gloria. Hay un detalle que puede llamar la atención: Juan usa la expresión: αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, empleando el vocablo *tribus* (φυλαί) en lugar del más común de *naciones* (ἔθνη), ya utilizado en los sinópticos y en San Pablo, y que Juan sin duda conocía. Por otra parte, la expresión completa es: *las tribus de la tierra* (γῆς), vocablo este último, que en ambiente judío, se entendía como «la tierra de Israel». ¿No pudiera ser entonces que Juan, en el Apocalipsis, intentara un doble sentido utilizando dicha expresión, para significar la

²⁸ He aquí que viene con las nubes, y todo ojo lo verá, y aquellos que lo traspasaron, y harán llanto por él todas las naciones (tribus) de la tierra. ¡Sí! ¡Amén!

²⁹ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Jesús dijo: ¡Yo soy!, y veréis al hijo del hombre sentado a la derecha del poder, y venir con las nubes del Cielo).

DIÁLOGO 69

Parusía vista por todas las naciones por un lado, y por otro, la conversión de Israel (con todas sus «tribus» dispersas por la «tierra») por entero?

En todo caso, es evidente que el sentido de Apocalipsis 1,9 es el de la Parusía de Jesucristo, y es también evidente que cita con toda claridad Zacarías 12,10. Esto lleva de la mano a suponer que en dicho versículo del Antiguo Testamento, se está profetizando la conversión de Israel como nación en su totalidad, reconociendo a Jesús como Mesías, de modo personal, y siendo el mismo Jesús a quien se había dado muerte en la Cruz, traspasándolo.

La lectura que hemos elegido del versículo: *Y volverán la mirada a Mí. Y al que traspasaron, harán llanto por El como llanto por el hijo único...*; diferenciando la persona del hablante (Dios Padre), del Jesús traspasado, hace que se excluya el significado metafórico del verbo *traspasar*, y así, la referencia a la muerte de Jesús en la Cruz pasa a ser obligatoria. Quizás también esta lectura sirva de base para acoplarla a la revelación de la divinidad de Jesús, que hará el Nuevo Testamento. Al menos no la excluye, y hasta parece suponerla.

Evidentemente, es mucho lo que aún puede estudiarse y reformularse respecto a este versículo de Zacarías y su contexto. Creemos que la interpretación que hemos dado se apoya en el texto, y da base sólida para un ulterior desarrollo y profundización.

La admisión al Instituto

Criterios, requisitos e impedimentos canónicos

(cc. 597, 641-645)

P. Dr. Diego E. Pombo Oncins, IVE

INTRODUCCIÓN

La evaluación de la idoneidad de un candidato a la vida religiosa es algo que se realiza en un período de tiempo relativamente prolongado. Se extiende desde el postulante hasta la profesión de los votos perpetuos. El procedimiento mediante el cual el candidato pasa de una etapa a otra, se hace a través de lo que en derecho se conoce con el nombre de *admisión*. Podemos hablar de admisión al postulante, al noviciado, a la primera profesión, a la renovación de los votos temporales y a la profesión perpetua, que señala la incorporación definitiva en un Instituto religioso. Cada una de estas admisiones se realiza en tiempos diversos y el derecho universal y propio exige, para cada una de ellas, distintos requisitos y condiciones, sea en los candidatos como en los superiores, que son quienes deben evaluar el pedido de admisión¹.

No vamos a entrar a analizar en detalle cada una de estas admisiones, sino que nos vamos a centrar en la admisión al noviciado, la cual

¹ Lo mismo se diga si el candidato está llamado además al sacerdocio. En este caso será necesario comprobar la idoneidad también en orden a las exigencias propias del ministerio sacerdotal. El camino al sacerdocio conoce también diferentes etapas en las que se evalúa de manera específica la idoneidad del candidato, particularmente en la admisión a los ministerios del lectorado y acolitado y posteriormente al diaconado y al mismo orden del presbiterado. En el discernimiento de la idoneidad del llamado al sacerdocio se deberá comprobar: la presencia de las cualidades necesarias (cc. 1024-1029); el cumplimiento de los requisitos previos a la ordenación (cc. 1031-1039) y la ausencia de impedimentos (cc. 1040-1043).

constituye el inicio de la vida religiosa en un Instituto y para la cual el Código abunda en normas canónicas. Se comprende que sea así, ya que los requisitos y condiciones necesarios para que un candidato sea admitido al noviciado deberán estar presentes en todas las admisiones, aunque no siempre del mismo modo; algunos variarán, como por ejemplo la edad, el grado de madurez, de índole o carácter, etc. (can. 642). Evidentemente no se puede exigir de un novicio lo que se exige de un candidato a la profesión perpetua.

Vamos entonces a examinar las normas canónicas que regulan la admisión de los candidatos al noviciado en un Instituto religioso², tocando los siguientes puntos: una presentación general de las normas en materia (1); la autoridad competente para admitir (2); requisitos y condiciones establecidos por el derecho universal (3); documentación e información necesarias (4).

1. LAS NORMAS CANÓNICAS QUE REGULAN LA ADMISIÓN AL NOVICIADO

El Código dedica cinco cánones a la admisión al noviciado (cc. 641-645), además del canon 597 que también es necesario tener en cuenta, ya que trata de los requisitos para ser admitido a todo Instituto de vida consagrada, sea religioso o no. Estos cánones tratan:

- 1) acerca de la autoridad competente para la admisión (can. 641);
- 2) acerca de los requisitos que deben verificarse en los candidatos (can. 597; can. 642);

² Lo que aquí diremos vale también para las Sociedades de Vida Apostólica (cc. 735, §§ 1-2) y en parte también para los Institutos seculares (cc. 720-721).

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

3) de los impedimentos que establece el derecho universal y el propio, en caso de que los establezca (can. 643);

4) acerca del caso específico de los clérigos y de quienes hayan contraído deudas (can. 644);

5) por último, de los documentos y la información necesaria previa a la admisión (can. 645).

Aquí hablaremos de la admisión al noviciado, sin embargo la Iglesia quiere garantizar la idoneidad de los candidatos hasta la profesión perpetua o incorporación definitiva, por eso el Código dedica todavía dos cánones más al tema de la admisión, los relativos a la profesión temporal y perpetua (cc. 657-658).

2. AUTORIDAD COMPETENTE

El can. 641 establece que la autoridad competente para admitir al noviciado es el «superior mayor a norma del derecho propio». Superiores mayores, según el Código, son los superiores generales, así como también los superiores provinciales y los superiores de casas *sui iuris* (can. 620). El derecho propio debe establecer cuál o cuáles superiores mayores son competentes para admitir y, además, si los superiores deben seguir un procedimiento particular, sobre todo si debe intervenir el consejo del superior (can. 627), y en tal caso, establecer con qué tipo de participación del consejo, si dando solo el parecer o también el consentimiento (can. 127). En cuanto a los vicarios de los superiores mayores, el can. 620 afirma que también ellos son superiores mayores. Esto quiere decir que cuando ejercen su función de *vicario* tienen la misma potestad que el superior mayor y por tanto, en línea de principio, también son competentes para admitir al noviciado; de todas maneras el derecho propio puede establecer diversamente.

El canon dice que el *derecho* de admitir corresponde a los superiores. No es propiamente un *deber* de los superiores, y por tanto, no se puede

hablar de un *derecho* a ser admitido. No es suficiente que el candidato diga que tiene vocación. Es necesario, además, el *llamado de la Iglesia*, que se realiza justamente a través de los superiores competentes, quienes en nombre de la Iglesia, deben verificar, a norma del derecho, la presencia de verdaderos signos de vocación, es decir, la necesaria idoneidad requerida en el candidato para ser admitido a la forma de vida a la cual dice estar llamado³. Si los superiores no están obligados a ad-

³ Es Pio XII quien, en la Constitución Apostólica *Sedes Sapientiae* (31.05.1956), describe los elementos esenciales que deben estar presentes en toda auténtica vocación: «Ante todo, Nos queremos que nadie ignore el fundamento de toda vida, ya religiosa, ya sacerdotal y apostólica -lo que se llama vocación divina-, y está constituida por un doble elemento en cierto modo esencial, a saber: uno divino, otro, en cambio, eclesiástico. Por lo que se refiere al primero, ante todo, conviene decir que la vocación de Dios es necesaria para abrazar el estado religioso o sacerdotal; que, si falta, ha de decirse que falta el fundamento mismo sobre el que se apoya todo el edificio. Pues al que Dios no llama, no es conducido ni ayudado por su gracia. Por lo demás, si se dice que hay una verdadera vocación en cierto modo divina para cualquier estado, puesto que el Autor primero de todos los estados y de todos los dones y disposiciones, tanto naturales como sobrenaturales, es Dios mismo, con mayor razón ha de decirse de la vocación religiosa y sacerdotal, que brilla con una excelencia tan sublime y está dotada con tantas distinciones naturales y sobrenaturales, hasta el punto de que no puede tener otro origen que el Padre de la luz de quien viene todo don excelente, toda gracia perfecta. En cambio, respecto al otro elemento de la vocación religiosa y sacerdotal, el Catecismo romano enseña que se dicen llamados por Dios aquellos que han sido llamados por los ministros legítimos de la Iglesia. Lo que, lejos de estar en contradicción con lo que Nos hemos dicho de la vocación divina, muy al contrario se encuentra estrechamente unido. Porque la vocación al estado religioso y clerical -dado que se obliga a cada uno a llevar públicamente una vida de santificación y a ejercer un ministerio jerárquico en la Iglesia, sociedad visible y jerárquica- debe ser, en virtud de un mandamiento, aprobada, aceptada y reglada por los superiores, igualmente jerárquicos, a quienes ha sido confiado por Dios el gobierno de la Iglesia». Como consecuencia de esto, continúa el papa: «A ello deben estar atentos cuantos se aplican a reclutar y examinar las vocaciones de esta clase. No deben, por consiguiente, forzar nunca a nadie, de cualquier forma que sea, al estado sacerdotal o religioso, ni al atraer o admitir a quien no diera realmente verdaderas señales de vocación divina, ni paralelamente, promover al ministerio clerical a quien no diere pruebas

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

mitir a un candidato, ellos, sin embargo, no pueden obrar arbitrariamente y tienen la obligación moral de admitirlo si efectivamente resulta idóneo y se verifica la presencia de las condiciones requeridas por el derecho universal y propio. Un superior no puede dispensarse del deber de discernir la autenticidad de una vocación.

Es importante además recordar que el superior deber ser escrupuloso en respetar las formalidades que impone el derecho en el proceso de admisión, ya que algunas de estas formalidades pueden ser necesarias incluso para la validez del acto.

De manera particular, los superiores, nunca procedan a admitir a un candidato si no tienen el correspondiente pedido escrito de puño y letra y firmado, manifestando los motivos por los cuales se siente lla-

de haber recibido divinamente su vocación religiosa; y a aquellos que igualmente no hubieren recibido este don de Dios, no deben impulsarlos u orientarlos hacia el clero secular. Por último, no deben apartar a nadie del estado sacerdotal si se prueba, por signos ciertos, que se trata de un llamamiento de Dios». Cf. AAS 48 (1956) 357-358. San Juan Pablo II retoma esta doctrina en la Exhortación post sinodal *Pastores Dabo Vobis*, n. 35: «Toda vocación cristiana viene de Dios, es don de Dios. Sin embargo nunca se concede fuera o independientemente de la Iglesia, sino que siempre tiene lugar en la Iglesia y mediante ella (...) Es tarea del Obispo o del superior competente no sólo examinar la idoneidad y la vocación del candidato, sino también reconocerla». Y en el n. 65 se lee: «la llamada interior del Espíritu Santo tiene necesidad de ser reconocida por el Obispo como auténtica llamada». En relación a la específica vocación a la vida consagrada, existen documentos oficiales que definen los contenidos sobre los cuales los superiores deben basar el juicio de idoneidad. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, Instrucción *Renovationis causam*, Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos, 6/01/1969, en AAS 61 (1969) 103-120, n. 11; CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Directivas *Potissimum institutioni*, 2 /02/1990, n. 43. Puede verse: R. FOLONIER, *Del juicio que los Superiores deben dar sobre la idoneidad canónica en los candidatos al Noviciado*, Roma 2004, 43-52.

mado a la vida religiosa en un determinado Instituto. Este pedido escrito y motivado por el candidato hace a la debida libertad que se requiere en quien pide ser admitido (cf. cc. 219, 643, §1, 4º).

3. REQUISITOS

Ante todo hay que recordar la norma general para todo Instituto de vida consagrada, que establece que «puede ser admitido en un Instituto de vida consagrada todo católico de recta intención que tenga las cualidades exigidas por el derecho universal y por el propio, y esté libre de impedimento», can. 597 § 1; y el § 2 del mismo canon que dice que «nadie puede ser admitido sin la adecuada preparación». Son por tanto, cinco los requisitos o condiciones generales para la admisión: a. ser católico; b. tener recta intención; c. tener las cualidades exigidas por el derecho; d. estar libre de impedimentos; e. la adecuada preparación. Se trata de una norma que será ulteriormente especificada por el Código al hablar de la admisión al noviciado para los Institutos religiosos (cc. 641-645). Veamos cada uno de estos requisitos.

3.1 Pertenecer a la Iglesia católica

Ser católico es el primer requisito necesario para la admisión, para lo cual se requieren dos cosas: el bautismo válido y el estar en plena comunión con la Iglesia católica, lo que significa, a norma del can. 205, estar unidos a la Iglesia por los vínculos de la fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico. Si hay dudas acerca de la validez del bautismo, será necesario obrar teniendo en cuenta las normas del derecho, cc. 845, §§ 1-2; 869 §§ 1-2. Puede faltar la plena comunión con la Iglesia en caso de apostasía, herejía y cisma⁴.

⁴ Cf. WIESLAW K. KAWIOR, «Admisión al noviciado», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, Navarra 2012, Vol. 1, 241.

3.2 Tener recta intención

El candidato debe tener una voluntad cierta y determinada, debe saberse llamado por Dios y querer ser religioso. No puede ser admitido al noviciado un candidato que quiere «probar» o «experimentar» antes de decidirse a abrazar la vida religiosa de manera definitiva. Si no sabe si Dios lo llama a la vida consagrada debe discernir antes de pedir ser admitido. Se supone que el novicio tiene vocación para la vida consagrada. Esto no quiere decir que el noviciado no sea también un tiempo en el cual se deba verificar la vocación que el candidato cree tener. De hecho el Código, en el canon 646, habla de una triple finalidad del noviciado: a. mejor conocimiento de la vocación divina y de la propia del Instituto; b. experiencia del estilo de vida del Instituto; c. verificación de la intención e idoneidad del candidato. Además, el can. 652, § 1 impone al maestro de novicios y a sus colaboradores el «discernir y comprobar la vocación de los novicios».

La recta intención supone que el candidato abraza la vida religiosa no movido pura y solamente por motivos humanos. Debe tener primeramente motivos de orden sobrenatural, como el deseo de una vida de mayor imitación de Cristo y por tanto de mayor perfección; la mayor seguridad de la propia salvación eterna; el trabajar por la salvación de las almas⁵, etc. Esto no excluye que existan otros motivos secundarios, como la mayor posibilidad de estudio o el poder potenciar ciertos talentos como la enseñanza, el arte, etc.⁶.

Además de tener una voluntad cierta de querer ser religioso, la recta intención se refiere también a querer adecuarse a la forma de vida del Instituto en el que ingresa y a querer eficazmente perseguir el mismo fin que persigue el Instituto, con todo lo que esto implica en orden a

⁵ Cf. A. TABERA, *Il Diritto dei religiosi*, Roma 1961, 228.

⁶ Cf. A. CALABRESE, *Istituti di Vita Consacrata e Società di Vita Apostolica*, Città del Vaticano 2010, 172.

conseguirlo. Esto supone ante todo la voluntad de observar el derecho propio del Instituto, de vivir de acuerdo al específico carisma y de participar en la vida y la misión del mismo bajo la guía de quienes ejercen la autoridad⁷.

3.3 Presencia de cualidades exigidas por el derecho universal y propio

Es el tercer requisito que establece el canon 597, § 1. La vida consagrada es un don que la Iglesia recibió de Cristo, a Ella pues le compete regular con sus leyes la práctica de los consejos evangélicos, recibir y aprobar las reglas de los fundadores y acompañar el camino de los Institutos de vida consagrada con su autoridad vigilante y protectora⁸. Por tanto, corresponde a la Iglesia y al mismo Instituto fijar los requisitos necesarios para que un candidato pueda ser admitido a una vida de consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos.

Las cualidades exigidas por el derecho universal, a norma del can. 642 son: edad requerida, salud, índole adecuada, cualidades suficientes de madurez.

1) Edad

A norma del can. 643, § 1, 1º, la edad mínima para ser admitido válidamente al noviciado es de 17 años cumplidos. Se trata de una edad superior en relación a la establecida en el can. 555, § 1, 1º del Código del '17 que exigía 15 años cumplidos. La edad está en relación con la madurez del candidato. De hecho, la instrucción *Renovationis causam*

⁷ Cf. J. BEYER, *Il Diritto della Vita Consacrata*, Milano 1989, 146.

⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 43a, 45a. Doctrina asumida por el Código en el can. 576.

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

(1969) afirmaba que era necesario reconocer que la edad para la admisión al noviciado debía ser ahora superior a la requerida en el pasado; e invitaba a reflexionar acerca de la conveniencia de introducir un período de prueba previo a la admisión en orden a «una mejor preparación para una elección plenamente responsable de la vida religiosa» y al mismo tiempo, que favorezca «una maduración humana y afectiva del candidato»⁹. En consecuencia, los Institutos comenzaron a fijar una edad mayor en las Constituciones como requisito necesario para la admisión al noviciado. De todas maneras, aunque la madurez está en relación con la edad, la edad fijada por el Código actual no es una presunción de madurez, ya que el mismo canon pide como requisito para la admisión no solo el tener 17 años cumplidos, sino también madurez necesaria (*sufficientes maturitatis qualitates*). Esto quiere decir que no basta tener la edad canónica para tener de hecho la madurez necesaria. Hay que tener en cuenta que la crisis de madurez en nuestro tiempo, que se manifiesta sobre todo en una voluntad débil, incapaz de elecciones firmes y duraderas, afecta a todo el arco de la vida del hombre y no es algo pasajero propio de una edad temprana. Esta realidad exige en los superiores especial atención y discernimiento. De todas maneras, el derecho propio podría establecer una edad mayor que la requerida por el Código, incluso para la validez de la admisión¹⁰. El Código no fija una edad máxima que, superada la cual, prohíba la admisión, pero podría hacerlo el derecho propio. No es necesario que el candidato tenga 17 años cumplidos en el momento en que el superior competente lo admite al noviciado, sino tenerlos en el momento en que el candidato inicia de hecho el noviciado.

⁹ Cf. Congregación para los religiosos y los institutos seculares, Instrucción *Renovationis causam*, 4.

¹⁰ Cf. V. DE PAOLIS, *La Vita Consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010, 452.

2) Salud

El canon 642 dice que además de la edad requerida, los candidatos tengan «salud». Esta debe ser tanto física como psíquica y aquella necesaria teniendo en cuenta la naturaleza de la vida consagrada y el modo de vida propio del Instituto. No dice el canon que se debe tener *buena* salud, u *óptima* salud, o que no se debe tener enfermedad alguna, dice solo que tengan *salud*. De hecho, no pone el canon después del término salud algún adjetivo que la cualifique específicamente. La salud debe ser tal que permita al religioso cumplir con las obligaciones y deberes propios de la vida religiosa tal como se exigen en un concreto Instituto. Esto permite una gran variedad de posibilidades. Desde excluir a candidatos con particulares enfermedades por considerarlas incompatibles con la forma de vida que requiere el Instituto, hasta admitir a candidatos con algunas formas de discapacidad, tanto físicas como psíquicas. En efecto, el derecho propio podría poner impedimentos por razón de ciertas enfermedades: algunos tipos de cáncer; Parkinson, sida, etc. Igualmente por alguna forma de invalidez: falta de una mano, brazo, pierna, hemiplejia o cuadriplejia. Pero podría también permitir que se admitan, por razón del mismo carisma, a miembros con algún tipo de hándicap¹¹.

Los superiores deben tener en cuenta que una salud frágil puede ser compensada con otras cualidades, sobre todo intelectuales y espirituales que hacen al candidato particularmente apto en relación a la naturaleza del Instituto¹².

¹¹ Conocidas son las «Hermanas ciegas de San Pablo». Existen también Congregaciones y asociaciones que admiten candidatos con discapacidad física y salud frágil.

¹² Cf. J. BEYER, *Il Diritto della Vita Consacrata*, 295.

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

3) Índole adecuada (*aptam indolem*)

Se trata del carácter del individuo, su temperamento y todo lo que constituye su personalidad¹³ que lo hace más o menos capaz o idóneo para llevar una vida de consagración. La índole comprende todas aquellas cualidades del cuerpo y del alma, de la inteligencia y de la voluntad que exige la vida religiosa y las obras que un Instituto realiza en orden al fin específico que se propone¹⁴. La índole requerida no será la misma para todos los Institutos. De un tipo será para un Instituto dedicado a la predicación de la palabra de Dios y de otro para uno dedicado a la misión y evangelización *ad gentes*, sobre todo en lugares más lejanos y difíciles. El calificativo de *aptam*, por tanto, como en otras cualidades, pone a la *índole* del candidato en relación al tipo de vida y apostolado que en concreto deberá realizar en el Instituto.

4) Cualidades suficientes de madurez

Ya nos referimos a la madurez al hablar de la edad requerida para la admisión. Agregamos que el canon habla de *cualidades* de madurez, en plural (*sufficientes maturitatis qualitates*). La madurez suficiente, por tanto, implica la presencia de un conjunto de cualidades relacionadas con el comportamiento, sobre todo lo que hace al ámbito de los afec-

¹³ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, Bologna 1983, 739; E. GAMBARI, *I Religiosi nel Codice*, Milano 1986, 216: «L'indole comprende il carattere, le qualità, l'atteggiamento, le inclinazioni del candidato»; en este mismo sentido D. J. ANDRÉS, *Il Diritto dei Religiosi*, Roma 1996, 266-267; A. CALABRESSE, *Istituti di Vita Consacrata e Società di Vita Apostolica*, 173: «l'indole adatta, quale risulta dal complesso della personalità del soggetto»; V. DE PAOLIS, *La Vita Consacrata nella Chiesa*, 450: «è il carattere dell'individuo, il suo temperamento e in genere la sua personalità». De hecho, el término latino *indole* es traducido en las diversas lenguas con los términos *carácter*, así el español traduce: *carácter adecuado*; igualmente la traducción inglesa: *suitable character*; y la alemana: *geeigneten Charakter*. La traducción francesa usa el término *temperamento*: *le tempérament adapté*. El italiano conserva el término latino *indole*.

¹⁴ Cf. A. TABERA, *Il Diritto dei religiosi*, 228.

DIÁLOGO 69

tos, a la capacidad de juicio, de discernimiento, de decisión, de adaptación, de relacionarse adecuadamente con otros y de afrontar las adversidades. Todo lo cual en medida necesaria y suficiente para poder vivir fielmente la vocación religiosa, la vida fraterna y el apostolado en el propio Instituto. Cabe recordar que la madurez -y se podría decir lo mismo de las otras cualidades requeridas-, se debe evaluar en relación a la vida en el noviciado, por eso se dice que debe ser *suficiente*. Madurez en la que continuamente se debe crecer y perfeccionar¹⁵.

El canon 642 termina diciendo que tanto la salud, como el carácter y la madurez pueden ser objeto de examen por parte de expertos o profesionales en materia: médicos, psicólogos, psiquiatras, etc. Puede no ofrecer dificultad alguna cuando se trata de verificar la salud física de un candidato. Más delicado puede ser en cambio, cuando se trata de la salud psíquica. En este ámbito, en línea de principio el recurso a los expertos no debería ser la regla para todos. De hecho, el canon 642 remarca justamente que el recurso a los expertos no debe ser una regla general, sino cuando sea necesario (*si opus fuerit*). El canon advierte que debe quedar salva siempre la buena fama e intimidad de la persona a norma del canon 220. Es útil recordar que el juicio de idoneidad compete siempre al superior, el cual podrá servirse del resultado de los exámenes de expertos, pero nunca se debe dejar a ellos el juicio de idoneidad del candidato.

El documento de la Congregación para la Educación Católica *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, da algunos criterios de importancia¹⁶. En cuanto a la fase de discernimiento inicial, que es el

¹⁵ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita Consacrata nella Chiesa*, 450.

¹⁶ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, 29 de junio de 2008, Città del Vaticano 2008, 10-17.

tema que nos ocupa, el documento afirma que «la ayuda de los psicólogos puede ser necesaria sobre todo a nivel de diagnóstico en los casos que se tuviera la duda sobre la existencia de disturbios psíquicos. Si se constatare la necesidad de una terapia, debería ser actuada antes de la admisión al Seminario o a la Casa de formación» (n. 8). La intervención del psicólogo, que se hará recurriendo sea a entrevistas como a tests, han de realizarse «siempre con el previo, explícito, informado y libre consentimiento del candidato» (n. 5). Se trata de constatar la salud psíquica antes de la admisión, en el caso de que sea necesario, porque se duda acerca de la presencia de disturbios psíquicos. El documento distingue entre una entrevista o test para obtener un diagnóstico de la personalidad y una terapia para curar una eventual enfermedad. Si se comprobare la existencia de alguna anomalía psicológica o psiquiátrica que, aunque leve, exigiese una terapia adecuada, el Superior no debería recurrir a los expertos para tratar dicha anomalía. Si ésta es tal que hace al candidato no idóneo en el momento de la admisión, no debería ser admitido. El candidato, consciente de su estado, podrá poner los medios terapéuticos necesarios y una vez superada la dificultad, presentar nuevamente el pedido de admisión¹⁷.

¹⁷ En cuanto al período de formación, dice el documento *Orientaciones* que «el recurso a los psicólogos, además de responder a las necesidades generadas por eventuales crisis, puede ser útil para apoyar al candidato en su camino hacia una más firme apropiación de las virtudes morales; puede aportar al candidato un conocimiento más profundo de la propia personalidad y puede contribuir a superar, o a hacer menos rígidas, las resistencias psíquicas a las propuestas formativas» (n. 9). Cuando se trata de crisis o enfermedades psíquicas los superiores deben ser extremadamente cautos. En estos casos será necesario discernir cuidadosamente la necesidad y la oportunidad de recurrir al psicólogo durante el período de formación del candidato. En esto el remedio puede ser peor que la enfermedad. Además, esto puede causar no pocos problemas sobre todo con la familia del religioso. Los padres pueden hacer responsable al Instituto de la enfermedad de su hijo, e incluso de agravar ulteriormente las cosas recurriendo al psicólogo o psiquiatra. Si se ha recurrido al psicólogo, el documento afirma que «el camino formativo deberá ser interrumpido en el caso que el candidato, no obstante su esfuerzo, el apoyo del

La consulta a expertos en materia psicológica puede ser también necesaria cuando se trata de discernir la idoneidad en candidatos con tendencias homosexuales¹⁸.

psicólogo o de la psico-terapia, continuase a manifestar incapacidad de afrontar de manera realista, aun teniendo en cuenta la gradualidad del crecimiento humano, sus graves problemas de inmadurez (fuertes dependencias afectivas, notable carencia de libertad en las relaciones, excesiva rigidez de carácter, falta de lealtad, identidad sexual incierta, tendencias homosexuales fuertemente radicadas, etc.)» n. 10. Sobre el tema del recurso a las competencias psicológicas puede verse: G. GHIRLANDA, *Utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, en *Periodica* 98 (2009) 581-618.

- ¹⁸ En relación a la admisión de candidatos a la vida consagrada y/o a las sagradas órdenes con tendencias homosexuales la Santa Sede se ha pronunciado en diversas ocasiones: CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS, Instrucción *Religiosorum instituti*, Acerca de la selección y la formación de los candidatos a los estados de perfección y a las sagradas órdenes, 2 de febrero 1961, en *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, 1710-1755, n. 30, 4: «A votis religiosis et ab ordinatione prohibeantur denique ii qui in homosexuale vitium vel paederastiam prava inclinatione affecti sunt, quibus vita communis et ministerium sacerdotale grave esset periculum»; CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Orientaciones *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos, 2 de febrero de 1990, en *AAS* 82 (1990) 470-532, n. 39: «Talibus in adiunctis exponi et intellegi poterunt rationes, quibus vehementer monentur ne vitam religiosam ineant viri et mulieres, qui propensionibus homosexualibus contraire nequeant (...)»; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción *In continuità*, Sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de la admisión al seminario y a las órdenes sagradas, 4 de noviembre de 2005, en *AAS* 97 (2005) 1007-1013, n. 2: «Alla luce di tale insegnamento, questo Dicastero, d'intesa con la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, ritiene necessario affermare chiaramente che la Chiesa, pur rispettando profondamente le persone in questione, non può ammettere al Seminario e agli Ordini sacri coloro che praticano l'omosessualità, presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o sostengono la cosiddetta *cultura gay*». (El texto original que aparece en las *Actas Apostolicae Sedis* está en lengua italiana). Pueden verse sobre el tema los siguientes artículos: G. GHIRLANDA, «Aspetti canonici dell'Istr. In continuità del 4 novembre 2005», en *Periodica* 95 (2006) 391-448; Id. «Gli omosessuali e l'ammissione al sacerdozio. Aspetti canonici», en *Civ. Catt.* 158/I (2007) 436-449; Id.

3.4. Estar libre de impedimentos

El canon 643 especifica el principio general enunciado en el canon 597 acerca de la ausencia de impedimentos, enumerando y precisando aquellos que hacen inválida la admisión del candidato al noviciado. El derecho propio podría agregar otros impedimentos, incluso invalidantes. Sin embargo, no deben establecerse con facilidad impedimentos irritantes (que hacen nulo el acto de admisión), sino con mucha sobriedad y prudencia.

Los impedimentos que enumera el canon 643 son: edad inferior a 17 años; el vínculo matrimonial; el vínculo sagrado o la incorporación a una Sociedad de vida apostólica; violencia, temor grave o dolo; ocultar la incorporación a un Instituto de vida consagrada o Sociedad de Vida Apostólica.

1) Edad inferior a 17 años

Ya hemos hecho referencia a la edad. El viejo Código exigía 15 años cumplidos, norma que permanece aún hoy en el derecho propio de algunos Institutos, aunque sea aplicada en casos excepcionales¹⁹.

2) El vínculo matrimonial

Lo que constituye el impedimento es el vínculo matrimonial existente en el momento de la admisión, no propiamente el hecho en sí de haber contraído matrimonio. Una persona viuda ya no está ligada al vínculo matrimonial y por tanto no tiene tal impedimento. Tampoco existe en quienes hayan contraído matrimonio solo civilmente, ya que este acto ante la autoridad civil no produce un verdadero

«Persone omosessuali e ammissione al Seminario e agli Ordini sacri - Aspetti canonici», en *Seminarium* 47 (2007) 815-838.

¹⁹ Cf. J. BEYER, *Il Diritto della Vita Consacrata*, 296.

vínculo matrimonial entre bautizados católicos²⁰. En estos casos es necesario sin embargo mucha prudencia. Obligaciones contraídas ante la ley civil a causa del matrimonio civilmente contraído, pueden aconsejar no admitir al candidato, o demorar su admisión hasta que resuelva las cuestiones legales. Sobre todo es necesaria prudencia cuando la persona ha tenido hijos, y no se la debería admitir si éstos necesitan aún de sus padres. Es posible la dispensa de este impedimento. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica es el Dicasterio competente para dar la dispensa, que concede en determinadas circunstancias y con precisas condiciones.

3) El vínculo sagrado o la incorporación a una Sociedad de vida apostólica

Quien en el momento de la admisión se encuentre ligado con un vínculo sagrado a algún Instituto de vida consagrada es admitido inválidamente. También quien esté incorporado a una Sociedad de Vida Apostólica. El vínculo que liga a un Instituto de vida consagrada es la profesión de los consejos evangélicos, sea con votos en el caso de los religiosos, sea con otros vínculos en el caso de los Institutos seculares. Mientras exista el vínculo, sea temporal o perpetuo, existe el impedimento. En el caso de las Sociedades de Vida Apostólica, al no ser consideradas por el legislador Institutos de Vida Consagrada, no se especifica el modo de incorporación, ya que éste puede darse con o sin la profesión de los consejos evangélicos (can. 731, § 2). No existe este impedimento para el eremita (can. 603) ni para la consagrada en el llamado *orden de las vírgenes* (can. 604). Tampoco existe en caso de haber realizado una profesión en *artículo mortis*. En caso de que exista el

²⁰ Se tenga en cuenta que para los candidatos al sacerdocio, el matrimonio civil aunque no constituye un impedimento para ser admitido al noviciado, sin embargo constituye una irregularidad para recibir las ordenes sagradas (can. 1041, 3º). Irregularidad que puede ser dispensada por la Penitenciaría Apostólica.

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

impedimento, es posible recurrir al llamado *tránsito a otro Instituto*, procedimiento regulado en el can. 684.

4) Violencia, temor grave o dolo

Quien entra a un Instituto inducido por violencia, temor grave o dolo es admitido inválidamente. Lo mismo sucede si el superior admite inducido de esa misma manera. Tanto quien pide ser admitido, como el acto del superior que admite, deben ser absoluta y totalmente libres. El Código, en el libro I, trata acerca de la violencia, el temor y el dolo en relación a la validez o licitud de los actos jurídicos (cc. 124-126).

La *violencia* es aquella de la que se habla en el can. 125: «*actus positus ex vi ab extrinseco personae illata, cui ipsa nequaquam resistere potuit, pro infecto habetur*». Se trata de una fuerza o ímpetu ejercidos desde fuera y a la cual no se puede resistir. Es difícil pensar en un caso de ingreso al noviciado inducido por violencia de este modo.

El *miedo grave* o también llamado por algunos autores²¹ *violencia moral*, consiste en una coacción, presión psicológica, amenaza de un mal inminente, grave e injusto, que causa en la persona un estado tal de temor que hace que se decida a algo que en realidad no ve claramente que tenga que hacer. Lo hace con el único objetivo de liberarse de la coacción, presión o amenaza. El derecho romano definía el miedo como *instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio*²². El canon 125 establece que el acto puesto por miedo grave injustamente causado, vale, a menos que el derecho establezca otra cosa. Y es justamente en el can.

²¹ Por ejemplo V. DE PAOLIS - ANDREA D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2014, 377-387. Puede verse también A. D'AURIA, *Il timore grave nell'attuale legislazione canonica*, UUP, Città del Vaticano 2003.

²² Cf. ULPIANO, L. 1, D., IV, 2.

643, § 1, 4º que el derecho establece diversamente, es decir, la no validez del acto inducido por miedo grave. Se pone de relieve la importancia que el legislador quiere dar a la plena libertad cuando se trata de la elección del propio estado. Por eso es que se debe tener especial cuidado cuando alguien está en fase de deliberación y de discernimiento de su estado de vida. No se le debe presionar, infundir temores o inquietarlo ya que esto puede quitar plena libertad al acto de elección que la persona, y solo ella delante de Dios, debe realizar²³. Otra cosa distinta es proponer a alguien la vocación²⁴; y otra es cuando se advierte a alguien acerca de los peligros que puede encontrar si no responde con fidelidad a la llamada que claramente y sin duda ha visto, luego de un adecuado y libre discernimiento²⁵. La misma libertad debe tener el superior que admite.

²³ Sobre la tutela jurídica de la libertad del fiel en la elección del propio estado de vida se puede ver A. D'AURIA, *Libertà del fedele e scelta della vocazione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012. San Juan Pablo II refiriéndose a la vocación al sacerdocio, escribía en la Exhortación post Sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 36: «Si la vocación sacerdotal testimonia, de manera inequívoca, la primacía de la gracia, la decisión libre y soberana de Dios de llamar al hombre exige respeto absoluto, y en modo alguno puede ser forzada por presiones humanas, ni puede ser sustituida por decisión humana alguna».

²⁴ SAN JUAN PABLO II, *Mensaje para la XX Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones*, 02/02/1983: «No debe existir ningún temor en proponer directamente a una persona joven, o menos joven, las llamadas del Señor. Es un acto de estima y de confianza. Puede ser un momento de luz y de gracia». Hay muchos textos de este Papa sobre el tema. Cf. *Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones*, 06/01/1979; 06/01/1986; 15/08/1995.

²⁵ No entramos en la cuestión relacionada con la obligación moral de seguir la llamada de Dios. Agregamos solo que para algunos santos, como San Alfonso y San Juan Bosco, existe para cada hombre una vocación divina a un determinado estado y que la gracia de la vocación es tal que de ella depende en gran parte la salvación eterna. Por tanto, dice San Alfonso hablando de la vocación a la vida religiosa, que «quando Dio chiama a stato più perfetto, chi non vuol mettere in gran rischio la sua salute eterna, deve ubbidire e ubbidire subito». SANT'ALFONSO M. DI LIGUORI, «Avvisi spettanti alla vocazione religiosa», en *Opere Ascetiche*, Torino 1847, 400-404 (opúsculo I, § 2). Se puede ver también D. BERTETTO, *Il pensiero e*

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

En cuanto al *dolo*, éste es definido como «toda astucia, engaño, artificio usados para engañar a otro»²⁶. No es dolo cualquier mentira dicha sin ser consciente del efecto que puede producir en quien la escucha; para que haya dolo se requiere la intención de engañar. La disposición del can. 643, § 1, 4º será retomada por el can. 656, 4º, para el caso de la profesión religiosa.

5) Quien haya ocultado su incorporación a un Instituto de vida consagrada o Sociedad de Vida Apostólica

Se trata de algo ya pasado, es decir, de alguien que estuvo ligado a los votos u otros vínculos en otro Instituto y ahora ya no lo está, de lo contrario estaríamos en la hipótesis tratada en el punto 3). El impedimento surge no por haber estado incorporado a otro Instituto, sino por haber ocultado el hecho. De este modo los superiores no tienen posibilidad de indagar y conocer las causas por las cuales ese candidato dejó de pertenecer al Instituto al que estaba incorporado. No existe tal impedimento si el candidato oculta el hecho de haber sido admitido en un Instituto religioso (noviciado) o en una Sociedad de Vida Apostólica, si a la admisión no siguió la formal incorporación a norma de las Constituciones. Es importante, para evitar cualquier duda, que el candidato sea explícitamente interrogado acerca de una eventual anterior incorporación en otro Instituto o Sociedad.

6) Otras prohibiciones

El canon 644 retoma la norma del canon 542, 2º del Código del '17, según la cual era ilícito admitir a clérigos seculares sin consultar previamente al Ordinario del lugar, así como también admitir a candidatos con deudas que no puedan pagar. La norma actual pone una

l'azione di s. Giovanni Bosco nel problema della vocazione, in *Salesianum* 15 (1953), 237-268.

²⁶ Cf. D. IV, 3 1, § 2.

prohibición a los superiores: *ne admittant clericos inconsulto proprio ipsorum Ordinario, nec aere alieno gravatos...*; prohibición que no toca la validez de la admisión. Se es clérigo con la ordenación diaconal (can. 266, § 1); la prohibición por tanto es en relación a la admisión de diáconos y presbíteros. El canon no pide el consentimiento del Ordinario del lugar cuando se trata de admitir a un clérigo secular, sino la consulta. Tratándose de una vocación, el Ordinario, estrictamente hablando, no se puede oponer. En cuanto a la prohibición de admitir candidatos con deudas, no basta el solo hecho de que tenga deudas para que rija la prohibición, ésta rige cuando las deudas que tiene no las puede pagar. El hecho puede tener consecuencias en el campo civil y puede comprometer seriamente al Instituto. Los superiores deben ser prudentes.

3.5 Adecuada preparación

El último de los requisitos que establece el can. 597 es que todo candidato debe tener una adecuada preparación para poder ser admitido al noviciado con el cual comienza la vida en el Instituto. A esta adecuada preparación contribuye el llamado *postulantado*. El Código actual no usa esta palabra, ni impone un período de tiempo dentro del cual esa preparación se deba realizar; sin embargo permanece la obligación de una adecuada preparación previa a la admisión. El tiempo y modo de ésta deberá ser establecido por el derecho propio de cada Instituto.

El tiempo de postulante (o de preparación previa al noviciado) consiste fundamentalmente en un período de verificación de la autenticidad de la vocación, y al mismo tiempo, de preparación en los presupuestos humanos, culturales, de vida cristiana y espiritual que supone y son necesarios para comenzar el noviciado. El noviciado no se debería reducir a una mera iniciación cristiana. El cultivo de las indispensables virtudes humanas, la adecuada catequesis, la formación doctrinal básica, el conocimiento igualmente básico de las Sagradas

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

Escrituras, de la moral y la espiritualidad, podrían ser objeto del tiempo de preparación previo al noviciado²⁷.

4. DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN NECESARIAS

En orden a discernir la idoneidad de los candidatos, el canon 645 menciona algunos instrumentos de los cuales servirse. Algunos los exige y otros los sugiere. Exige ante todo certificado de bautismo, de confirmación y de estado libre. Esto para comprobar que quien es admitido sea católico, es decir, tenga el bautismo válido, no esté ligado a un vínculo matrimonial (can. 643, § 1, 2º) y tenga la madurez necesaria, en este caso cristiana, que se supone tiene quien ha recibido, además del bautismo, la eucaristía y la confirmación (can. 642).

El párrafo 2º del canon establece que si el candidato es clérigo o fue ya admitido en otro Instituto de vida consagrada o en un Seminario diocesano, se pidan los informes al Ordinario del lugar (si se trata de un clérigo) al superior mayor (si se trata de un religioso o miembro de un Instituto secular o de una Sociedad) o al rector del Seminario (si se trata de un seminarista). Es una norma de prudencia. Los superiores deben discernir cuidadosamente y evaluar atentamente las razones por las cuales un candidato quiere dejar la diócesis, o el Instituto

²⁷ En cuanto a la finalidad y contenido del período de preparación previo al noviciado se puede ver: SAGRADA CONGREGACIÓN DE LOS RELIGIOSOS, Decreto *Sacrosancta Dei Ecclesia*, 1/01/1911, en *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, 563-576; CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, Instrucción *Renovationis causam*, n. 4; CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Directivas *Potissimum institutioni*, n. 43-44, 86-89. Cf. J. BEYER, *Il Diritto della Vita Consacrata*, 301. El autor agrega: «Si no es posible u oportuno hacer leer las Constituciones del Instituto antes del ingreso al noviciado, se debe sin embargo, evitar que una elección de vida se haga por simple empatía o por impresiones recibidas desde afuera, sin un conocimiento más preciso de la finalidad del Instituto y de sus exigencias».

de pertenencia, o el Seminario. Por eso es necesario contar con la debida información.

El derecho propio podría exigir otros documentos en orden a verificar la idoneidad de los candidatos y la ausencia de impedimentos (párrafo 3º). Estos pueden ser: eventuales certificados (de nacimiento, de antecedentes penales, de estudios etc.), o informes de peritos (de médicos, por ejemplo, por eventuales enfermedades que pudo haber tenido o tiene).

El párrafo 4º dice que los superiores pueden pedir otras informaciones, incluso bajo secreto. Se puede consultar a compañeros del candidato, familiares, párroco, Obispo, etc. En esto los superiores no deben tener miedo de exagerar y pedir toda la información que se estime conveniente, siempre por supuesto, que existan causas justas para pedirla.

CONCLUSIÓN

De los trece cánones que el Código dedica al noviciado, cinco tienen que ver con la admisión de los candidatos; a estos hay que sumarle el canon 597. Esto muestra la importancia que la Iglesia da al acto de admisión. La responsabilidad recae de manera particular sobre los superiores. Ellos tienen el grave deber de discernir y comprobar en el candidato la presencia de todos los requisitos necesarios, así como también la ausencia de impedimentos, es decir, de todo aquello que hace idóneo al candidato. Tarea nada fácil ya que cada persona es única e irrepetible y se podría decir también *imprevisible*, sobre todo cuando se está delante del misterio de la libertad humana. Lo que presenta mayor dificultad no es tanto el conocer y entender los criterios de idoneidad que nos presentan las normas canónicas, cuanto el discernirlos

LA ADMISIÓN AL INSTITUTO...

en cada individuo, en «estas carnes y estos huesos»²⁸. Los superiores no pueden dispensarse de esta tarea, deben esforzarse y asumirla con absoluta responsabilidad, de ello depende el futuro mismo del Instituto y el bien de la Iglesia. Y una vez que los superiores hayan cumplido con su deber y admitido al candidato, deben implorar a Dios para que «complete la obra que Él mismo ha comenzado» (cf. Fil. 1, 6).

²⁸ Expresión que usa el Aquinate para referirse al individuo concreto, singular, único e irrepetible. Puede verse por ejemplo: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4; I, q. 85, a. 1, ad 2.

No estéis tristes como quienes no tienen esperanza...

P. Dr. Marcelo Lattanzio, IVE

Hacia el otoño del año 51 después de Cristo, san Pablo escribe a la comunidad cristiana de Tesalónica (es actualmente la segunda ciudad de Grecia) una carta en la cual, después de los saludos y los recuerdos de los comienzos de la comunidad, el Apóstol los instruye en la vida cristiana. También les hace una aclaración consoladora: los fieles que ya murieron alcanzarán la plena salvación (resurrección) en la venida de Cristo (Parusía), a la cual participarán. He aquí el texto:

¹³*Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza.* ¹⁴*Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús.* ¹⁵*Os decimos esto como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron.* ¹⁶*El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar.* ¹⁷*Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor.* ¹⁸*Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.*

En este trabajo se busca explicar el contenido escriturístico-teológico de estos versículos. Después de una introducción donde se presenta el contexto histórico en el cual se escribió esta carta (A), se analizan las palabras principales del texto teniendo en cuenta el uso paulino de las mismas (B).

A) CONTEXTO DE *1Tes* 4, 13-18

La carta a los Tesalonicenses va dirigida a una comunidad de la diáspora, pequeña, inestable, fundada pocos meses antes (año 51 d. C.)¹. Pablo (más o menos 15 años después de su conversión) junto con Silvano y Timoteo, se habían puesto en camino para predicar el Evangelio en terreno pagano y organizar un tercer centro cristiano (después del de Jerusalén y Antioquía) en la parte europea del Asia menor, del cual Éfeso sería el centro. El libro de los Hechos describe lo sucedido (cfr. *Hch* 15, 36-18, 22). Procedentes de Filipo, Pablo, Silvano (Silas) y Timoteo habían puesto los cimientos de una comunidad en Tesalónica. La comunidad estaba compuesta por unos pocos judíos, una gran multitud de paganos, *temerosos de Dios*, que acostumbraban frecuentar la sinagoga, y un grupo de mujeres principales (cfr. *Hch* 17, 2 ss.). Judíos y paganos se habían *convertido de los ídolos al Dios vivo y verdadero*, y a *Jesucristo* (*1Tes* 1, 9-10)².

1. Comunidad pequeña e inestable. Pablo, según su costumbre, discutía con los judíos en la sinagoga, basándose en el Antiguo Testamento, explicando y probando que Jesús era el Cristo (o Mesías) que tenía que padecer y resucitar de entre los muertos (cfr. *Hch* 17, 2-3)³. El trabajo de Pablo y Silvano se vio interrumpido bruscamente (cfr. *1Tes* 2, 7-12) porque los judíos que no se habían convertido consiguieron levantar al pueblo y a las autoridades contra los dos misioneros. Abandonaron la ciudad por la noche (cfr. *Hch* 17, 9-10) sin

¹ Para esta parte introductoria sigo sustancialmente SCHÜRMANN H., *Der erste Brief an die Thesalonicher*, Düsseldorf 1961, trad. cast.: *Primera carta a los Tesalonicenses*, Barcelona 1967, 5-18.

² Para una explicación más amplia del texto, ver: *Diálogo* 49, 79 ss.

³ Este modo de argumentar y discutir lo usó el mismo Señor en su vida pública, así en la sinagoga de Nazaret se aplica el pasaje de *Isaías* (61, 1 ss.: *el Señor está sobre mí...*): *esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy* (*Lc* 4, 21); en el discurso del Pan de vida (cfr. *Jn* 6); en la discusión con los judíos en el templo (cfr. *Jn* 8, 56-59) y también con sus discípulos después de su resurrección (cfr. *Lc* 24, 26-27, 44-47). Pedro lo usará el día de Pentecostés (cfr. *Hch* 2, 14-36).

NO ESTÉIS TRISTES...

haber tenido oportunidad de volver (cfr. *1Tes* 2, 18 y 3, 6). Pablo estaba preocupado por la situación de la comunidad (cfr. *1Tes* 3, 5-8).

2. Comunidad en peligro, rodeada de ambiente adverso. La comunidad era pequeña, inmersa en un ambiente pagano, que aun cuando tenía leyes buenas, muchas de ellas contrastaban con la de los cristianos, por lo cual los cristianos debían ser «diversos; necesitan ser *confortados* (cfr. *1Tes* 3, 12-13) y *custodiados* por Dios (cfr. *1Tes* 5, 23-24) y precaverse de no recaer en los vicios antiguos del paganismo: lujuria e injusticia (cfr. *1Tes* 4, 3-8). En la comunidad, además de *hermanos perezosos* que preferían andar todo el día discutiendo aquí y allá, antes que ocuparse de mantener en orden su vida personal y familiar (cfr. *1Tes* 4, 11-12; *2Tes* 3, 6-15), hay también individuos inquietos (*1Tes* 5, 14), hay *débiles* a quienes hay que instruir y ayudar sin cesar (*1Tes* 5, 14), hay *tímidos* (*1Tes* 5, 14) y *tristes* a quienes hay que dar ánimos (*1Tes* 4, 13. 18; 5, 114).

3. Comunidad que padece tribulación y es perseguida. Así se inició la comunidad (cfr. *1Tes* 1, 6; *Hch* 17, 5-10) los judíos llenos de envidia, reunieron a la gente maleante de la calle, armaron tumultos y alborotaron la ciudad... arrastraron a Jasón (jefe de la sinagoga) y algunos de los hermanos ante los magistrados... Pablo y Silas fueron enviados por los hermanos a Berea. Allí también los misioneros predicaron en la sinagoga, pero como eran de un natural mejor, *aceptaron la Palabra* de todo corazón y muchos de ellos creyeron, también *griegos, mujeres distinguidas y no pocos hombres*. Pero cuando los judíos de Tesalónica se enteraron, fueron a Berea, agitaron y alborotaron a la gente. Pablo es llevado a Atenas, mientras se quedaron Silas y Timoteo con el encargo de unirse a Pablo lo antes posible (cfr. *Hch* 17, 13-15). Es Timoteo quien le lleva noticias de la comunidad, y una vez juntos, Pablo, Silvano y Timoteo escriben esta carta a los cristianos de Tesalónica.

4. Contenido «escatológico» de la carta. Las dos cartas a los Tesalonicenses tienen un marcado acento escatológico, es decir se habla de aquellas realidades últimas y definitivas (juicio final, vida eterna, etc.)

que serán desarrolladas también en otras cartas paulinas. Los temas principales de las dos cartas son: 1º) la resurrección: *1Tes* 4, 13-18; 2º) los signos precursores a la venida del Señor, la venida del *hombre de la iniquidad* (al cual s. Juan llama «Anti-cristo»): *2Tes* 2, 1-12; 3º) la Parusía o venida del Señor: *1Tes* 1, 10; 3, 13; 4, 14; 5, 1. 23; *2Tes* 1, 7; 2, 1. 8.

Ante estas realidades, el Apóstol insistirá en el deber de la santidad personal y comunitaria para esperar al Señor. En particular indicará tres aspectos: la pureza (cfr. *1Tes* 4, 3-5; 5, 23); la caridad (cfr. *1Tes* 4, 9) y el trabajar con sosiego (cfr. *2Tes* 3, 10-12).

B) COMENTARIO Y EXPLICACIÓN.

Pasemos ahora al comentario y explicación del texto. De cada frase o palabra se estudia el empleo que san Pablo hace de las mismas en el resto de sus cartas, y, en algunos casos, su uso profano y bíblico (A y NT). Sigo principalmente a Bruce⁴ en las notas bíblicas y Tomás de Aquino⁵ para el aspecto más teológico.

⁴ F. F. BRUCE, *1 y 2 Thessalonians*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 45, Texas 1982, especialmente 93-105. Otras obras consultadas: CIPRIANI S., *Le lettere di Paolo*, Assisi 1999; ZEDDA S., *Prima lettura di San Paolo*, Brescia 1973; LANGEVIN P.-E., *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exégèse de textes prépaoliniens*, Brujas-París 1967; ZORREL F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, PIB, Roma 1999; ZERWICK M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1984.

⁵ El comentario de s. Tomás a la carta a los Tesalonicenses se incluye en la serie de comentarios tomistas, copia de los apuntes que tomaban sus alumnos en clase (en este caso Reginaldo da Priverno) llamadas Reportaciones. Al parecer el Aquinate comentó dos veces el Corpus Paulinum, la primera vez en Italia 1259-1265 y la segunda vez en París 1270-1272 pero sólo *Romanos* y *1Corintios* hasta el c. 10, cfr. WEISHEIPL J., *Tommaso d'Aquino*, Milano 1994, 250-254, 309, 380-381; TORRELL J.-P., *Amico della verità*, Bologna 2006, 336 ss., 458-459.

NO ESTÉIS TRISTES...

Comentario

4, 13. No queremos que ignoréis hermanos. La expresión *no queremos que ignoréis* (gr.: οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν; lat.: *nollimus autem vos ignorare*), es un modo de enfatizar de s. Pablo por el cual desea que los cristianos sepan algo. En otras cartas usa expresiones parecidas, así por ejemplo: *quiero que sepáis qué lucha sostengo por vosotros* (Col 2, 1); a veces en referencia a sus experiencias apostólicas: *no queremos que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia...* (2Cor 1, 8); o a sus planes de viaje: *no quiero que ignoréis hermanos que muchas veces he propuesto ir hacia vosotros...* (Rom 1, 13); también para aclararles un aspecto del plan divino, sobre la reprobación de Israel: *porque no quiero hermanos que ignoréis este misterio... el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones...* (Rom 11, 25); o los principios de conducta que los cristianos deben usar: *no quiero hermanos que ignoréis, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y que todos atravesaron el mar... esto fue en figura nuestra, para que no codiciemos lo malo, como codiciaron ellos, no os hagáis ídoltras, como algunos de ellos* (1Cor 10, 6-7); o aclararles cuál es la práctica de la Iglesia: *no quiero que ignoréis lo tocante a los dones espirituales* (1Cor 12, 1). Sea cual fuere la cuestión siempre se trata de algo importante que el Apóstol quiere que los lectores sepan.

El tema de la perícopa es uno de los puntos principales de la carta: la suerte de los fieles difuntos al momento de la Parusía, sobre lo cual los Tesalonicenses no habían sido adecuadamente formados en el breve período en que s. Pablo les predicó el Evangelio⁶.

⁶ Algunos intérpretes hablan de «visitantes gnósticos» a la comunidad de Tesalónica. Los gnósticos negaban la resurrección, por considerar la materia como algo malo y cárcel del cuerpo. Así la resurrección se les presentaba como un volver a la cárcel, estar para siempre encarcelados. Para el cristiano la materia, el cuerpo, es algo bueno, creado por Dios, y que el Hijo al encarnarse lo usa como instrumento para nuestra salvación, por eso también formará parte de la felicidad eterna.

-respecto de los que duermen. La expresión aquí (gr.: περὶ τῶν κοιμωμένων; lat.: *de dormientibus*) designa a cristianos de Tesalónica que han muerto después de la partida de s. Pablo. Lo más probable es que la noticia la haya llevado Timoteo a los oídos del Apóstol, y por eso constituye una parte importante de la carta, como para darles una respuesta adecuada.

El uso de la palabra «dormir» es un eufemismo para indicar los muertos. Era común en la antigüedad usar expresiones parecidas, tales como: *dormir con los padres* (cfr. así David en *1Re* 2, 10). Homero lo usa, incluso para indicar la muerte en una batalla (cfr. *Iliada* 11, 241), solo que en el paganismo se trata de un dormir del cual no se puede despertar o resurgir, así Catulo 5, 4-6: *soles occidere et redire possunt / nobis, com semel occidit brevis lux / nox est perpetua una dormienda* (el sol puede morir y resurgir de nuevo, pero para nosotros cuando se pone esta luz, no hay más que una noche sin fin). Para el cristiano, como para el judío, está la esperanza de resurgir. Por eso en la visión optimista cristiana se acuñó la expresión «cementerio» (κοιμήτριον: dormitorio, lugar de los que duermen) para reemplazar por contraposición la *necro-polis* (νεκρόπολις: ciudad de los muertos)⁷.

La expresión «dormir» se usa algunas veces para indicar el simple sueño, como por ej. cuando los discípulos hablando de Lázaro dicen: *Señor si duerme, sanará. Jesús hablaba de su muerte, y ellos pensaron que hablaba del descanso del sueño* (Jn 11, 12); en *Lc* 22, 45 se narra que Jesús encuentra a los discípulos *adormilados por la tristeza*; en *Mt* 28, 13 los príncipes de los sacerdotes sobornan a los guardias que custodiaban el sepulcro con este argumento: *decid que vinieron los discípulos de noche, le robaron* (el cuerpo de Jesús) *mientras nosotros dormíamos*; en *Hch* 12, 6 el ángel libra a Pedro de la prisión: *hallándose Pedro dormido entre los soldados*.

⁷ Cfr. POZO C., *La venida del Señor en la gloria*, México-Valencia 1993, 56-57.

NO ESTÉIS TRISTES...

En s. Pablo las más de las veces designa la muerte⁸. Así hablando de las viudas: *una vez que duerme el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero en el Señor (1Cor 7, 39)*; entre los Corintios había algunos que recibían mal la eucaristía: *por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles y mueren no pocos (1Cor 11, 30)*; también en la misma comunidad había algunos que no admitían la resurrección de entre los muertos: *si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó vuestra fe es vana, y todavía estáis en vuestros pecados... (1Cor 15, 6)*;

⁸ En sentido bíblico por muerte se entiende la privación de la vida. Siendo la vida triple, triple será el tipo de muerte. (1º) Si se refiere a su *vida natural*, el alma no puede morir ya que es inmortal; en su *vida sobrenatural* (2º) el alma vive por la gracia y muere por el pecado mortal, también llamado muerte primera (cfr. *Ef 2,5*) cuya reparación es posible; (3º) la vida sobrenatural *definitiva* es la vida eterna, y el alma muere definitivamente cuando pierde para siempre la unión con Dios que es Vida y fuente de vida, pérdida que se llama infierno o también muerte segunda y definitiva (cfr. *Ap 20,14*). -La muerte corporal es la separación del alma de su cuerpo, por medio de la cual se disuelve la unión vital entre ambos. En este sentido sólo el cuerpo muere, pero rectamente se dice que el hombre muere, ya que el compuesto humano de cuerpo alma se disuelve, y este es el sentido propio en que se utiliza aquí la muerte. -Sobre las causas de la muerte del cuerpo, se pueden hacer varias precisiones (1º) respecto a la *causa eficiente*, al ser la muerte privación de vida, no tiene propiamente causa eficiente sino deficiente, pero en sentido amplio e impropio: Dios que condena al hombre en castigo del pecado original, es la causa primaria (remota y trascendente) de la muerte (cf. *Gen 2, 17; 3, 17-19; Sab 2, 23-24; Rom 5, 12; Dz 101, 788, 789*); respecto a la *causa secundaria próxima y natural* de la muerte es una enfermedad o accidente que arrebató la vida (muerte natural, prematura, violenta, repentina). (2º) La *causa material* de la muerte es la corruptibilidad intrínseca al cuerpo humano, ya que todo lo que se compone de elementos contrarios es naturalmente corruptible (cfr. *STh 1-2, 85, 6, obj. 2; 2-2, 164, 1 ad 1; Dz 1078*). (3º) La *causa formal* de la muerte es la separación del alma de su propio cuerpo, dejando de ser forma sustancial o principio vital del mismo (cfr. *Ed 12, 6-7; 2 Cor 5, 4; STh 1, 75, 2 y 3; Dz 481*). (4º) Siendo la muerte una privación, no tiene propiamente causa final, pero se pueden ver los efectos inmediatos que ella produce: por un lado es la reducción del cuerpo al polvo de la tierra en castigo del pecado (cfr. *Gen 2, 7; 3, 19*) y para el alma termina el estado de viador y penetra definitivamente en el estado de termino (ya no puede merecer ni pecar).

DIÁLOGO 69

los que durmieron en Cristo perecieron (v. 18) *¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que durmieron* (v. 20).

-para que no os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza.

Los «otros», el resto o los demás (gr.: οἱ λοιποί; lat.: *sicut et caeteri*) parece indicar el mundo pagano. Así en *Ef* 2, 3: *éramos por naturaleza hijos de ira, como el resto de los hombres*; otras veces lo usa para indicar los no-elegidos de Israel, así por ej. en *Rom* 11, 7: *lo consiguieron los elegidos. Los demás se endurecieron*. En el presente texto «los otros», «los demás» designan a los gentiles que no conocen a Dios (*1Tes* 4, 5); donde «estar sin Dios» es sinónimo de «estar sin esperanza». Hay un texto interesante donde se une ateo con «sin esperanza»: *estabais... lejos de Cristo... sin esperanzas y sin Dios* (*Ef* 2, 12). En aquellos tiempos la falta de esperanza se manifestaba en los epígrafes usados, así Theocritus: «esperanzas hay para los vivos, los muertos están sin esperanza» (*Idyll* 4, 42). En una carta de condolencia enviada a un amigo que había perdido a su hijo: «Me dolí y lloré por la muerte del difunto así como lloré a Didi-mas... aunque en realidad, no hay nada que uno pueda hacer ante tales cosas. Por eso os pido, confortaos uno a otro» (*Papyrus Oxyrhynchus*, 115). Mientras que la esperanza del cristiano, también del judío, era la resurrección, pero para el cristiano con más razón pues se fundamenta no sólo en la promesa de Dios, sino también en un hecho ya acaecido: la resurrección de Cristo.

El Aquinate explica la admonición del Apóstol: «Les prohíbe que se entristezcan desordenadamente, por eso les dice: *no os entristezcáis como los demás*. Al Apóstol le parece bien que se entristezcan por sus muertos, sin embargo les prohíbe algo, que no se desordenen en su tristeza, por eso les dice: *para que no os entristezcáis como los demás*». Aclara el Aquinate en su comentario: «Que alguien se entristezca por sus muertos, es signo de piedad» y enumera las razones: «(a) *Primero* a causad el cuerpo que dejó de ser. Pues debemos amar a los difuntos, y al cuerpo a causa del alma; esta tristeza natural la experimentaba el sabio, al decir: *¡Oh muerte! ¡qué amargo es tu recuerdo para el hombre que vive en paz entre sus bienes!* (*Sir* 41, 1). (b) *Segundo*, a causa de la partida y de la

NO ESTÉIS TRISTES...

separación, que es dolorosa para los amigos; tal como lo constata Agad, rey de los amalecitas ante el profeta Samuel: *en verdad es amarga la muerte* (1Sam 15, 32). (c) *Tercero*, porque por la muerte se hace memoria del pecado, ya que la muerte es su efecto: *el salario del pecado es la muerte* (Rom 6, 23). (d) *Cuarto*, porque nos recuerda nuestra propia muerte, por eso el sabio aconseja meditar en ella: *más vale ir a casa de luto que ir a casa de festín; porque allí termina todo hombre, y allí el que vive reflexiona* (Qo 7, 3)⁹. Así debemos entristecernos pero de modo ordenado, no como quienes no tienen esperanza: «porque estos creen que los muertos mueren para siempre, en cambio nosotros no; ya que: *nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas* (Flp 3, 20)»¹⁰.

El Aquinate explica la analogía entre quien duerme y quien ha muerto: «Los que duermen» (los muertos) «sigue el modo de expresarse de Jesús ante la muerte de su amigo: *nuestro amigo Lázaro duerme*,

⁹ «...hic compescit ab inordinata tristitia. *Primo* praemittens monitionem, *secundo* assignat rationem, ibi *si enim credimus*. Prohibentur ergo, ne scilicet inordinate tristitentur, unde dicit *sicut et caeteri*. Videtur autem apostolus bene concedere tristari pro mortuis, aliquid tamen prohibere, ne scilicet inordinate tristitentur, unde dicit *sicut et caeteri*. Quod enim aliquis tristetur, scilicet de mortuis, habet pietatem. *Primo* propter defectum corporis deficientis. Debemus enim eos diligere, et corpus propter animam. *Eccli.* XLI, v. 1: *o mors, quam amara est memoria tua homini pacem habenti*, et cetera. *Secundo* propter discessum et separationem, quae dolorosa est amicis. *I Reg.* XV, 32: *siccine separat amara mors?* Tertio quia per mortem fit commemoratio peccati. *Rom.* VI, 23: *stipendia peccati mors*. Quarto quia fit commemoratio mortis nostrae. *Eccli.* VII, 3: *in illa enim finis cunctorum admonetur hominum, et vivens cogitat quid futurum sit*, et cetera» (In 1Tes c. 4, lc. 2, n. 93, 89, 91). Uso la trad. *Comentario a la Primera Epístola de san Pablo a los Tesalonicenses*, San Rafael-Roma 1999.

¹⁰ «Sic ergo tristandum, sed moderate. Unde *Eccli.* XXII, 11: *modicum plora supra mortuum, quoniam requievit*, et cetera. Et ideo dicit *sicut et caeteri qui spem non habent*, scilicet quia isti credunt huiusmodi defectus perpetuos, sed nos non. *Phil.* III, 20-21: *salvatores expectamus dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*» (In 1Tes c. 4, lc. 2, n. 93, 91).

pero voy a despertarle (Jn 11, 11). El que duerme hace tres cosas: (a) se acuesta con la esperanza de levantarse; los enemigos del salmista decía: se acostó para no levantarse (Sal 40[41], 9), así también quien muere en la fe [de que va a resurgir]. (b) Asimismo mientras alguien duerme su alma vigila, como escribe el poeta: yo dormía y mi corazón velaba (Ct 5, 2). (c) Finalmente después del sueño el hombre se levanta restablecido y animado. Así sucederá a los santos pues resucitarán incorruptibles, como se lee en 1Cor 15, 52»¹¹.

4, 14. Si creemos que. La fe cristiana puede expresarse como fe **en** o como aquí fe **que**, así por ejemplo: *si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con Él (Rom 6, 8); si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo (Rom 10, 9).* «Fe que» es equivalente a creer en Dios quien nos dio la seguridad en el pasado (*resucitando a Jesús de entre los muertos*) y nos hace una promesa respecto al futuro (*que Él resucitará a los creyentes en Cristo*).

-Jesús murió y resucitó. Esta es la afirmación fundamental del Evangelio (cfr. 1Cor 15, 3-4). El carácter prepaolino del texto -es decir la Tradición anterior- se puede ver en el uso del nombre «Jesús» más bien que «Cristo» que en s. Pablo es más común; también el uso de verbo *anesthe* (gr.: ἀνέστη; lat.: *resurrexit*) más que *egherze* (gr.: ἡγέρθη), pues el verbo *egheirein* es usado regularmente en las cartas paulinas para la resurrección, ya sea la de Cristo, ya sea la de los fieles, mientras que *ανιστάναι* aparece pocas veces: aquí en el v. 18 (*los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar*) y en Ef 5, 14: *despierta tú que duermes, levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo*.

¹¹ «Dormiens enim tria facit. Cubat in spe surgendi. Ps. X: *numquid qui dormit non adiuciet ut resurgat?* Sic et qui moritur in fide. Item in dormiente anima vigilat. Cant. V, 2: *ego dormio, et cor meum vigilat*, et cetera. Item postea homo resurget magis refectus et vegetus. Sic sancti resurgent incorruptibiles, I Cor. XV, 52» (*In 1Tes c. 4, lc. 2, n. 93, 91*).

NO ESTÉIS TRISTES...

Es curioso que cuando Pablo habla de los creyentes difuntos prefiera usar *los que duermen*, pero nunca se usa «dormir» en el NT para indicar la muerte de Cristo. Sólo en 1Cor 15, 20 aparece como *primicia de los que duermen*, pero nunca dice que Cristo «se durmió». Esto no se debe a que la imagen de «dormir» sería inapropiada para la muerte por crucifixión, pues en ese caso también tendría que serlo para la muerte por lapidación como se narra en la muerte del diácono Esteban: *dobló las rodillas y dijo con fuerte voz: «Señor no les tengas en cuenta este pecado»*. Y diciendo esto **se durmió** (Hch 7, 60). (a) San Juan Crisóstomo (Hom 7 ad 1 Tes 4) interpreta esta diferencia diciendo que mientras los fieles difuntos son llamados *los que duermen*; de Cristo se dice que *murió*, pues inmediatamente sigue la mención de su resurrección. (b) También puede entenderse que se trata de subrayar con el verbo morir la realidad de su muerte, como algo que no tiene que ser aliviado por ningún eufemismo. La realidad de su muerte pone en evidencia el milagro divino de la resurrección, mientras la resurrección de los fieles es corolario de su resurrección, y por eso los muertos se describen como *los que duermen*, en un sentido nuevo de tal figura, pues no hubo precedentes a su resurrección. Si se cree que Cristo murió y resucitó, se sigue la plenitud de la esperanza cristiana. La vida de los cristianos depende y es extensión de la vida de Cristo resucitado: *si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales, por su Espíritu que habita en vosotros* (Rom 8, 11); *vivo Yo, también vosotros viviréis* (Jn 14, 19).

-Dios llevará consigo. Luego se afirma que Dios lleva con Él a quienes se han dormido en Cristo. Otros dos pasajes paulinos recuerdan esta misma verdad: *Dios que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su resurrección* (1Cor 6, 14); *quien resucitó al Señor Jesús, también nos resucitará con Jesús y nos presentará ante Él juntamente con nosotros* (2Cor 4, 14); donde el resucitar *con Jesús* tiene la misma fuerza que aquí *con Él* (σὺν αὐτῷ). La resurrección de los cristianos será participación de la resurrección de Cristo; con Él ellos resucitarán de la muerte. Un lenguaje similar usa el Apóstol en la anticipación bautismal de la

DIÁLOGO 69

resurrección: *¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos pues con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva (Rom 6, 3-8).*

La expresión **por Jesús** (διὰ τοῦ Ἰησοῦ; *per Iesum*): (a) según algunos intérpretes establece un vínculo entre su gente (*los que duermen*) y su resurrección que está en las manos de Dios. (b) También se puede tomar la preposición *por medio de* atendiendo a las circunstancias: es decir los que murieron tenían una cierta relación con Jesús resucitado y viviente, como por ej.: *los que murieron en Cristo (1Cor 15, 18)*. (c) También se puede entender del martirio *por* Cristo, pero según el contexto de las cartas a los Tesalonicenses hay que entenderlo más bien de aflicciones soportadas por Cristo y no de martirio.

Respecto al presente versículo el Aquinate comenta: «el Apóstol, tal como enseña en *1Cor 15*, prueba nuestra resurrección a partir de la de Cristo, porque es la causa de la nuestra, de donde argumenta por medio de la causa. Y la resurrección de Cristo no solo es causa, sino también ejemplar, porque el Verbo hecho carne resucita los cuerpos, mientras que el Verbo *simpliciter* las almas. Pues por el hecho de que Cristo asumió una naturaleza humana y resucitó en ella, es ejemplar de nuestra resurrección. Pero no sólo esto, sino que es causa eficiente, porque lo que realizó la humanidad de Cristo, no sólo fue obrado según la virtud de la naturaleza humana, sino en virtud de la divinidad unida a ella. De donde, así como su tacto curaba al leproso cuanto instrumento unido a la divinidad, así también la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección no en cuanto a su cuerpo, sino en cuanto resurrección del cuerpo unida al Verbo de Vida. Y por eso el Apóstol, presuponiendo firmemente esta verdad, argumenta así: *si creemos firmemente, que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús*. Quienes durmieron con Cristo, se hicieron conformes a su muerte por el bautismo» (*In 1Tes 4*, lc. 2,

NO ESTÉIS TRISTES...

n. 95)¹². Hay una conformación sacramental con Cristo en el Bautismo a través del cual nos unimos a su muerte y resurrección; hay otra conformación con el estilo de vida de Cristo (el «hombre nuevo») que implica muerte al pecado y a la concupiscencia que conduce al pecado y vida con Cristo (vida de la gracia) que nos hace participar de la filiación y de la heredad de los hijos; finalmente hay una conformación con Cristo en la muerte física (morir en Cristo) y una resurrección corporal de la cual Él será la causa¹³.

4, 15. Os decimos esto por la palabra de Dios. Aquí «Palabra del Señor» (ἐν λόγῳ Κυρίου ; *in verbo Domini*) puede referirse: (a) a un dicho de Jesús transmitido por la Tradición de la Iglesia; (b) a una inspiración profética, así Rigoux lo interpreta como si se refiriese al pequeño apokalipsis del Evangelio (cfr. *Mc* c. 13; *Lc* 21, 5-33; *Mt* cc. 24-25) pero

¹² «Sciendum est autem quod apostolus *I Cor.* XV, 12 ex resurrectione Christi astruit nostram, quia illa est causa nostrae, unde arguit per locum a causa. Et resurrectio Christi non est causa solum, sed etiam exemplar: quia Verbum caro factum suscitatur corpora, Verbum vero simpliciter animas. Etenim eo quod Christus accepit carnem, et in ea resurrexit, est exemplar nostrae resurrectionis. Nec solum hoc est, sed et causa efficiens: quia quae humanitate Christi gesta sunt, non solum sunt gesta secundum virtutem humanitatis, sed virtute divinitatis sibi unitae. Unde sicut tactus suus curabat leprosum in quantum instrumentum divinitatis, sic resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis non in quantum corporis, sed in quantum resurrectio corporis uniti Verbo vitae. Et ideo Apostolus, hoc firmiter supponens, sic arguit: *si enim credimus*, firmiter, *quod Christus resurrexit, ita et eos qui dormierunt*, et cetera. Illi *dormierunt per Iesum*, qui facti sunt conformes morti eius per Baptismum» (*In 1Tes* 4, lc. 2, n. 95).

¹³ La palabra resurrección corresponde en el NT. a una de las dos con las cuales se designa el pasaje de la vida a la muerte: *anastasis* que quiere decir levantar, levantar de nuevo; y *égeiréin*, despertar. Uno y otro verbo: *levantar* y *despertar*, se encuentran acompañados de *ek nekron*, *de entre los muertos*. -En teología, la resurrección tomada en sentido *activo* es la acción por la cual Dios suscita de nuevo los cuerpos de los muertos y los une sustancialmente de nuevo a las almas que los habían informado. Es sentido *pasivo* es la vivificación del cuerpo separado del alma por la muerte y de nuevo unida por unión sustancial de dicha alma con su cuerpo.

no parece probable pues allí no se menciona la resurrección en la Parusía. Por eso (c) se puede ver como Tradición de la Iglesia de Jerusalén que nos da otra «palabra del Señor» que no quedó escrita en los Evangelios. En efecto, en los Evangelios se habla de la resurrección de los justos (*Lc 14,14: se te recompensará en la resurrección de los justos*) como también de los injustos (cfr. *Jn 5, 28-29: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz, y saldrán... los que hayan hecho el mal para una resurrección de juicio*). Jesús también enseñó que en su advenimiento los ángeles juntarán sus elegidos desde los cuatro vientos (cfr. *Mc 13, 27; Mt 24, 31*), pero en este último texto no se habla explícitamente de resurrección. (d) También se puede entender «en la palabra del Señor» que esto se transmite por medio de un profeta que habla en nombre del Señor resucitado, así se usaba en la antigüedad cuando el profeta anunciaba algo de parte del Señor -por ej.: *Palabra de Yahvéh que fue dirigida a Oseas en tiempo de Ozías (Os 1,1)*-; en este sentido Pablo y Silvano fueron reconocidos como profetas (cfr. *Hch 13, 1; 15, 32*). (e) Finalmente se habla de una palabra del Señor en su advenimiento: *Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela y conserve sus vestidos (Ap 16, 15)*. Si se debiese a una profecía, se puede comparar con la manifestación por parte de Pablo de un misterio (*1Cor 15, 51*). De todos modos, si son palabras de Cristo o de los profetas está revelado que la resurrección se realizará al momento de la Parusía. La sustancia del mensaje de este pasaje sería que: en la Parusía, los creyentes que han muerto resucitarán antes que sean trasladados los fieles que estén vivos en aquel momento. Y esto «no por conjeturas o suposiciones humanas, sino como *palabra del Señor*, cuyas palabras no dejan de realizarse» (*In 1Tes 4, lc.2, n. 96*)¹⁴.

-Nosotros los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor. Pablo se ubica en la perspectiva de quien estará vivo para ver la Parusía, mientras para *los que duermen* se usa la tercera persona plural.

¹⁴ «Non ex coniectura hominis, sed *in verbo Domini*, cuius verba non deficient» (*In 1Tes 4, lc.2, n. 96*).

NO ESTÉIS TRISTES...

Es interesante el texto de *1Cor* 15, 52, donde s. Pablo dice que en la última trompeta los muertos resucitarán incorruptibles y *nosotros* (es decir los vivientes) *seremos transformados*¹⁵. Mientras en *1Cor* 6, 14 dice: *Dios que resucitó al Señor nos resucitará también a nosotros mediante su poder*, en este último texto no se da distinción del *nosotros* (cristianos) entre vivos y difuntos. Al tiempo de *2Cor* s. Pablo se pone de parte de quienes van a morir antes de la Parusía, y que serán resucitados de entre los muertos, así: *quien resucitó a Jesús nos resucitará también con Jesús y nos presentará* (a quienes hayan sido resucitados) *con vosotros* (los que estaréis vivos) (*2Cor* 4, 14)¹⁶.

¹⁵ La expresión *nosotros los que vivamos*, repetida dos veces en nuestro texto (vv. 15. 17) constituye una dificultad exegética. La escuela escatológica saca la consecuencia que tanto Cristo como Pablo habrían creído el fin del mundo como algo inminente. Eso resulta falso pues en el mismo contexto el Apóstol afirma la incertidumbre de aquel día (5, 1-14) y que en cierto modo da la hipótesis contraria de encontrarse él mismo entre los muertos (5, 10). El paso ha sido interpretado diversamente por los exégetas católicos. La interpretación más satisfactoria y también la más tradicional (Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Agustín, Aquino) es aquella según la cual tenemos aquí una suposición del Apóstol: dada la incertidumbre de aquel día, él podría encontrarse presente, por eso se incluye en quienes se encontrarán vivos en ese momento. Es la figura retórica llamada *enallage*, por la cual se realiza una unión ideal con la última generación. Para san Pablo esta unión ideal con los cristianos de la última generación, que podía ser también la suya, es facilitada por su doctrina de la Iglesia como cuerpo místico, por la cual todos los cristianos están como copresentes a Cristo. CIPRIANI S., *Le lettere*, 79-80.

¹⁶ Entre las respuestas de la Comisión Bíblica, del 18 de junio de 1915 sobre la «Parusía» o segundo advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo en las Epístolas del Apóstol San Pablo, nos interesa recordar la 1ª y 3ª donde se aclara que el Apóstol no expresó un sentimiento personal que dé pie a error, pensando que él estaría vivo al tiempo de la Parusía: «I. Si para resolver las dificultades que ocurren en las Epístolas de San Pablo y en las de otros Apóstoles cuando se habla de la que llaman “Parusía”, o sea, del segundo advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo, esté permitido al exegeta católico afirmar que los Apóstoles, si bien bajo la inspiración del Espíritu Santo no enseñan error alguno, expresan no obstante sus propios sentimientos humanos, en los que puede deslizarse error o engaño». «Resp.: Negativamente» (Dz 2179). «III. Si atendida la locución griega ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι; pasada también la exposición de los Padres y ante todo la de San

-no tendremos precedencia a los que han dormido. El verbo preceder (μὴ φθάσωμεν, de: φθάνειν; *non praeveniemus*) también se usa en 2, 16 y significa anticipar a alguien haciendo algo. Al parecer los cristianos tesalonicenses estaban preocupados si aquellos que habían muerto estarían en desventaja por no estar vivos para ver la Parusía y participar en la gloria esperada. Ellos ya sabían que Cristo había resucitado de entre los muertos (1, 10: *a quien resucitó de entre los muertos*), también es probable que hayan escuchado hablar de la resurrección de los fieles, pero no estaban seguros de la relación entre Parusía y resurrección. «La angustia de los Tesalonicenses se funda no en el juicio de los vivos y muertos (1, 10) sino en la participación de sus difuntos allegados en la venida gloriosa de Cristo»¹⁷. Así si la resurrección se producía después de la Parusía, los muertos se perderían el espectáculo del cual gozarían quienes estuviesen vivos, aun cuando resucitasen. Con esta explicación: que los vivos no precederán a los difuntos que serán resucitados al momento de la Parusía, los lectores reciben la confirmación que los difuntos no estarán en desventaja respecto a quienes estén vivos.

Es sabido que la palabra «parusía» (παρουσία; lat.: *adventus*) significa tanto en el griego profano como en el del Nuevo Testamento: *presencia, venida, venida solemne*, acompañada de grandiosas manifestaciones, en particular la visita oficial del rey o de un representante suyo; se trata de una venida gozosa y no de un asedio de una ciudad para destruirla¹⁸.

Juan Crisóstomo, versadísimo igualmente en su lengua patria, como en las Epístolas de San Pablo, es lícito rechazar, como traída de muy lejos y desprovista de sólido fundamento, la interpretación tradicional en las escuelas católicas (mantenida también por los innovadores del siglo XVI) que explica las palabras de San Pablo en el cap. 4 de la Epístola 1 a los tesalonicenses [v. 15-17], sin que en modo alguno implique la afirmación de una Parusía tan próxima que el Apóstol se cuente a sí mismo y a sus lectores entre los fieles que han de salir, sobrevivientes, al encuentro de Cristo». «Resp.: Negativamente» (Dz 2181).

¹⁷ FORESTELL, J. T., *Carta a los Tesalonicenses*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid 1972, 586-587.

¹⁸ Cfr. *La Parusía de Cristo en San Pablo*, en *Diálogo* 21, 152-161.

NO ESTÉIS TRISTES...

En sentido técnico se usa para indicar la venida gloriosa de Cristo para la resurrección y para el juicio (*ante nuestro Señor Jesús en su Parusía* [1Tes 2, 19]; *en la Parusía de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos* [3, 13]; *hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo* [5, 23]; *el Señor lo destruirá... y aniquilará con la Manifestación de su Parusía* [2Ts 2, 18]; *todos revivirán en Cristo... luego los de Cristo en su Venida* [1Cor 15, 23]) mientras que en 2Tes 2, 9 el término se aplica a la venida del adversario (*la parusía del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos*).

4, 16. Pues el mismo Señor... descenderá del cielo. (a) El mismo Señor y no un representante suyo. Este énfasis lo encontramos en otros textos del Nuevo Testamento: *este mismo Jesús vendrá así tal como le habéis visto salir al cielo* (Hch 1, 11). En el AT. en el texto de Isaías 63, 9 según los LXX, se afirma que no un embajador, ni un mensajero sino *el mismo Señor los salvará*. Interesante también un texto de la Hagadá pasqual: «Yo mismo y no otro, liberará a Israel de Egipto». (b) Algunos autores ven en el texto las palabras mismas de Cristo: *el Hijo del hombre descenderá* (cfr. Mc 13, 26: *entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y majestad*; Lc 17, 24: *como relámpago fulgurante que brilla de un extremo a otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su Día*). (c) También la expresión *el mismo Señor* estaría sustituyendo el original «Yo» como en Ap. 16, 15 (*Mira que vengo como ladrón, dichoso el que esté en vela*); 22, 12 (*Mira vengo pronto y traigo conmigo la recompensa*), etc.

-desde el cielo; como también otros pasajes 2Tes 1, 7 (*cuando el Señor se revele desde el cielo con sus poderosos ángeles*). Así en 1Tes 1, 10 (*a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos*). Por «cielo» en sentido profano se entiende una parte del mundo visible, pero en la Biblia es la sede de Dios

DIÁLOGO 69

(cfr. *Hch* 7, 49), de los ángeles y hombres bienaventurados (cfr. *Mt* 22, 30; 24, 36)¹⁹.

-a la voz de mando. Es una expresión de uso militar (ἐν κελεύσματι; *in iussu*), en los LXX aparece en *Pr* 30, 27 (*las langostas, que sin tener rey, marchan a la voz de mando*). En la literatura pagana es usada en Esquilo (*Pers* 397) para animar a los combatientes en la batalla de Salamina; también Tucídides (*Historia* 2, 92) para animarse unos a otros en la batalla de Naupacto; Filón habla de Dios que reunirá a toda la gente desde los confines de la tierra con un grito de mando (*De praem. et poen.* 117).

Aquí en nuestro texto es el Señor mismo quien da el grito de mando, a cuyo mandato se responderá inmediata y obedientemente (en sentido semejante: *en verdad os digo, llega la hora, y ya estamos en ella, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivirán* (*Jn* 5, 25); solo que aquí s. Juan habla de la resurrección espiritual, es decir el pasaje del estado de pecado (*los muertos*), al estado de gracia (*vivirán*), y esto se produce al escuchar y aceptar la revelación del Hijo (*llega la hora, y ya estamos en ella*); mientras que unos versículos más adelante (vv. 28-29) también se escucha la voz de mando, pero esta vez se trata de los que *están en los sepulcros* (es decir los cuerpos de los difuntos) que resucitarán. El Aquinate interpreta el texto diciendo: «más arriba no dijo *los que están en los sepulcros*, pues las almas no están en los sepulcros, sino se trata de los cuerpos, de los cuales se dará entonces la resurrección». Precisa que se entiende por voz: «esta voz será el signo sensible del Hijo de Dios, al cual todos resucitarán... voz que tendrá eficacia por la divinidad de Cristo» (*In Jn* c. 5, lc. 5, n. 790)²⁰.

¹⁹ Para una explicación de la expresión «de los cielos», ver: *De los ídolos al Dios vivo y verdadero...*, en *Diálogo* 49, 98-100.

²⁰ «Sed addit qui in monumentis sunt, quod supra non dixerat: quia animae non sunt in monumentis, sed corpora, quorum tunc resurrectio erit... Vox ista erit sensibile signum Filii Dei, ad quam omnes suscitabuntur, *1Thes* 4, 15: *Dominus*

NO ESTÉIS TRISTES...

-a la voz del arcángel. Algunos piensan que se trata de s. Miguel y otro de los arcángeles, ya que la palabra *arcangelos* se refiere a Miguel (cfr. *Judas* 9). En la tradición judía se mencionan 7 arcángeles, cfr. *Tob* 12, 15 y *Ap* 8, 2. En el libro 1 de Enoc 20, 1-7 (griego) se dan los nombres: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sariel, Gabriel y Remiel.

-en la trompeta de Dios. (a) En *Is* 27, 13 la gran trompeta de Dios llama a los judíos exiliados en Asiria y Egipto: *Aquel día se tocará un cuerno (šofar) y vendrán los perdidos... y los dispersos... y adorarán a Yhavéh en el monte santo de Jerusalén.* Actualmente se usa en el culto de la Sinagoga dentro de las 8 bendiciones: «suena la gran trompeta para nuestra liberación, alzado el estandarte para reunir a los exiliados...». La trompeta o cuerno se menciona en otros profetas: *¡Tocad el cuerno en Sión, clamad en mi monte santo!... ¡Tocad el cuerno en Sión, promulgad un ayuno, llamad a consejo!* (*Joel* 2, 1. 15); *Yahvéh tocará el cuerno y avanzará en los torbellinos del sur* (*Zac* 9, 14).

(b) En el NT los lugares donde se menciona son: la «última trompeta» (*1Cor* 15, 52) llamando los muertos a la resurrección; también *Mt* 24, 31 cuando el Hijo del hombre vendrá y *enviará a sus ángeles con el sonido de la trompeta para juntar a sus elegidos*; en *Ap* 11, 15 donde los siete ángeles que están en la presencia de Dios suenan la trompeta como señal de que el dominio mundano ha sido superado por el reino eterno de nuestro Dios y su Cristo, y el tiempo ha llegado para que los muertos resuciten. Es posible que en nuestro texto la *voz del arcángel* y la *trompeta de Dios* sean dos expresiones de una única voz de mando. En el *Sal* 47, 46 aparece un movimiento contrario, Dios que sube al sonido de la trompeta.

(c) El Aquinate compara el uso del cuerno o trompeta en el AT y su relación con la resurrección: «La trompeta es apropiada para este

veniet in iussu... quae quidem vox habebit virtutem ex divinitate Christi» (In Jn c. 5, lc. 5, n. 790).

oficio, tal como se usó en el AT, por ejemplo para la guerra. Ya en el Antiguo Testamento se habla del juicio final como una batalla de Dios y los justos contra los impíos, según se dice en *Sb* 5, 18-21... La trompeta también se usaba en las solemnidades, así esta última trompeta anunciará la celebración de la Jerusalén celestial. Se usaba también para levantar el campamento y trasladarlo, y de modo semejante, los santos levantarán esta tienda. Por eso si se refiere a la voz corporal, se la denomina trompeta por todas estas razones; o si se refiere a un sonido corporal, será la virtud divina de Cristo presente y manifiesta a todo el mundo» (n. 99, 97)²¹. Los efectos que produce el cuerno o trompeta indican que se trata de la potencia divina: «Esta es la virtud divina, porque se llama *voz del arcángel*, en cuanto actúa por el ministerio de los ángeles, y *trompeta de Dios*, en cuanto obra por la virtud divina. Y se dice trompeta (o cuerno) en razón de la sonoridad de la misma que, por provenir de Dios, resucitará a los muertos»²².

Santo Tomás ve en este versículo las causas que concurren a la resurrección de los muertos: «para que se realice la resurrección común debe concurrir una triple causa: una *principal* a saber la virtud de la divinidad; una causa *instrumental*, que es la humanidad de Cristo; y una tercera *cuasiministerial*, la virtud de los ángeles que producirán algún

²¹ «... virtutem divinitatis, cum dicit *in tuba Dei*. Haec est virtus divina, quia dicitur *vox Archangelí*, in quantum fiet ministerio Archangelorum, et *tuba Dei*, in quantum virtute divina fiet. Et dicitur tuba propter eius sonoritatem, quae provenit a Deo suscitans mortuos. Item tuba congruit ad officia, cuius usus fuit multiplex in veteri testamento, ut ad bellum: *et tunc pugnabit pro eo orbis terrarum*, Sap. V, 21. Item fiebat usus eius ad solemnitates, sic ista ad caelestem Ierusalem. Item ad movendum castra, et tunc sancti movebunt castra. Unde si sit vox corporalis, dicitur tuba propter has rationes; vel non erit vox corporalis, sed virtus divina Christi praesens et manifesta toti mundo» (*In 1Tes* 4, lc. 2, n. 99, 97).

²² «Haec est virtus divina, quia dicitur vox Archangelí, in quantum fiet ministerio Archangelorum, et tuba Dei, in quantum virtute divina fiet. Et dicitur tuba propter eius sonoritatem, quae provenit a Deo suscitans mortuos» (*In 1Tes* 4, lc. 2, n. 98, 95).

efecto en la resurrección» (n. 98, 95)²³. En la resurrección algunas cosas se realizarán directamente por el poder o virtud de Dios, mientras que en otras pueden colaborar las creaturas: «aquellas cosas que ahora se realizan por medio de las criaturas corporales, se hacen por Dios mediante los ángeles; en la resurrección, algunas cosas se realizarán por ellos, como ser la recolección de las cenizas (los cuerpos de los difuntos); pero la reintegración de los cuerpos y la unión del alma con el cuerpo, será hecha inmediatamente por Cristo» (n. 98, 95)²⁴. Explica luego cada una de las causas señaladas en el texto: «Pone las tres causas. (a) Primero la humanidad gloriosa de Cristo, diciendo **el mismo Señor**, según lo anunciaron los ángeles a los Apóstoles el día de la ascensión: *este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá tal como la habéis visto partir* (Hch 1, 11). **A la voz de mando**, en la primera venida vino para obedecer: *se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz* (Flp 2, 8). Y esto porque aquella fue una venida en humildad, pero esta será de gloria: *entonces verán venir al Hijo del hombre en una nube con gran poder y gloria* (Lc 21, 27). (b) Segundo la virtud de los ángeles, cuando dice **por la voz del arcángel**. No porque este obre por su propia voz, sino en razón de su ministerio... o también a Cristo Príncipe de los ángeles, tal como lo llama la Liturgia: “Ángel del gran consejo” (Is 9, 5). A su **voz** se producirá la resurrección corporal o espiritual: *escucharán la voz del Hijo de Dios* (Jn 5, 28), como si dijese: “muertos, resucitad, y venid al juicio”, y ellos obedecerán a su voz corporal. (c) Tercero, la virtud de la divinidad, cuando dice **por la trompeta de Dios**» que actúa

²³ «Ad resurrectionem autem communem faciendam triplex causa concurrir. Una principalis, scilicet virtus divinitatis; secunda instrumentalis, scilicet virtus humanitatis Christi; tertia quasi ministerialis, scilicet virtus Angelorum, qui habebunt aliquem effectum in resurrectione» (In 1Tes 4, lc. 2, n. 98, 95).

²⁴ «... ea quae fiunt nunc per creaturas corporales, fiunt a Deo eis mediantibus; in resurrectione vero aliqua per eos sunt agenda, sicut collectio pulveris; sed reintegratio corporum, et unio animae ad corpus, erit immediate per Christum» (In 1Tes 4, lc. 2, n. 98, 95).

DIÁLOGO 69

a través de los ángeles (n. 99, 95)²⁵. Así, en la resurrección, solo Dios realiza la reintegración de los cuerpos y la reunión del alma con el cuerpo, y esto lo hace por medio de la humanidad gloriosa de Cristo como por un instrumento²⁶.

²⁵ «Has ergo tres causas ponit. Primo humanitatem Christi gloriosam, dicens *ipse Dominus*, et cetera. *Act.* I, 11: *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet. In iussu*. In primo adventu venit ut obediens. *Phil.* II, 8: *factus est obediens usque ad mortem*. Et hoc, quia ille fuit adventus humilitatis, sed iste erit gloriae. *Lc.* XXI, 27: *venit cum potestate magna et maiestate*. Secundo virtutem Angelorum, cum dicit *in voce Archangeli*. Non quod operetur in voce eius, sed ministerio eius. Et dicit *Archangeli*, quia omnes Angeli sub uno Archangelo ministrant Ecclesiae. *Apoc.* XII, 7: *hic est Michael princeps Ecclesiae*. Vel *in voce Archangeli*, id est, Christi principis Angelorum. *Is.* c. IX: *magni consilii Angelus*. Et in voce eius corporali, vel spirituali erit resurrectio. *Io.* V, 28: *audient vocem filii Dei*, scilicet: surgite, mortui, et venite ad iudicium, et illi voci corporali obediunt. Tertio virtutem divinitatis, cum dicit *in tuba Dei*» (*In 1 Tes* 4, lc. 2, n. 99, 95, 97).

²⁶ Bíblicamente la resurrección de Cristo aparece como: (1º) causa de nuestra resurrección futura: como por un hombre vino la muerte, también por un hombre (Cristo) la resurrección de los muertos (1 Cor 15,21). (2º) imagen de nuestra futura resurrección: como hemos llevado la imagen del terreno, llevaremos la imagen del (Adán) celestial (1Cor 15,49; la palabra «celestial», se aplica a Cristo pues por su resurrección el cielo es la situación-lugar que le corresponde). (3º) si la resurrección de Cristo es causa y ejemplar de la nuestra, se puede decir que la resurrección es la «extensión» de la de Cristo a los hombres, y por ello se deberá tomar la misma como principio para explicar la nuestra, que es el procedimiento utilizado por san Pablo en 1 Cor 15. (4º) participada sacramentalmente en el bautismo que nos hace morir al hombre viejo y resucitar al hombre nuevo (cf. Rm 6,3-11). En este sentido hay que recordar la incorporación a la Iglesia que produce el bautismo. La resurrección será la plena comunión, también corpórea entre los hombres y Cristo glorioso, comunión iniciada en el bautismo, de allí el sentido «eclesial» de la resurrección: y así estaremos siempre con el Señor (1Ts 4,17). De allí que la expresión suprema de la esperanza cristiana sea el v.16: los que murieron en Cristo, resucitarán. Teológicamente la causa principal de la resurrección es Dios, quien da vida a los muertos y llama al ser las cosas que no son. La causa eficiente instrumental es la humanidad de Cristo y todos sus misterios, y de modo especial su resurrección de entre los muertos (cfr. STh 3, 56, 1, ad 2). La causa ejemplar es la resurrección de Cristo, a la cual se dará una conformidad de acuerdo

NO ESTÉIS TRISTES...

-y los muertos en Cristo resucitarán primero. Interesa notar el uso de *resucitar* (ἀναστήσονται) en lugar de la expresión paulina levantarse (ἐγερθήσονται), lo cual sugiere un uso prepaolino, como si se estuviese citando una profesión de fe. Si es así los lectores son invitados a recordar algo que ya les ha sido enseñado: los muertos resucitarán. Se les aclara sólo que esta esperanza de resurrección se une a la esperanza de la Parusía.

-los muertos en Cristo. La expresión es usada también en *1Cor* 15, 18 (*los que murieron en Cristo*) y *Ap* 14, 13 (*félices los que mueren en el Señor*). Quienes han vivido en Cristo durante su vida mortal, permanecen en Cristo después de su muerte. Lo que ahora se enseña es que los muertos en Cristo resucitarán primero (cfr. *Ap* 20, 5) teniendo precedencia sobre quienes estén vivos al momento de la Parusía. La resurrección de los muertos en Cristo sería el primer efecto de la venida del Señor²⁷; después quienes estén vivos entrarán en su heredad. Se indica una secuencia temporal con la expresión «*primero... luego*» (gr.: πρῶτων... ἔπειτα; lat.: *primi... deinde*). La precedencia en la resurrección fue discutida en algunos círculos judíos como por ej. *4 Esra* 5, 42: «para los últimos no hay demora, para los primeros no hay precedencia». El Aquinate observa: «con ocasión de estas palabras, algunos creyeron que los que estarían vivos al fin de los tiempos no morirían...

a la conformidad que cada uno tuvo con Cristo, de sola naturaleza (buenos y malos) o de naturaleza y gracia (los justos). La causa meritoria es Cristo en todos los misterios de su vida terrena, pero en especial en su pasión, por la cual mereció para todos la salvación y la resurrección. La causa final es el honor y la gloria de Dios que se le debe por la perfección de sus obras, en especial en la resurrección resplandecerá su Providencia, su Justicia, su Poder y su sabiduría, y para los elegidos será la entrada en la perfecta beatitud con su naturaleza humana glorificada, efecto de la redención de Cristo

²⁷ «El Nuevo Testamento atribuye a la resurrección de los muertos un momento temporal completamente determinado, ya que la pone en conexión con un acontecimiento concreto que llamamos Parusía [cfr. *1Tes* 4, 16-17; *1Cor* 15, 22-23] y que tiene lugar al fin de los tiempos» (POZO C., *La venida*, 53).

pero contra esta interpretación se lee en *1Cor* 15,51: *en verdad todos resucitaremos*. Y lo mismo se afirma en el v. 22: *así como en Adán todos mueren, así en Cristo todos serán vivificados*, pues la muerte pasó a todos como se dice en *Rom* 5,12: *por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así también la muerte pasó a todos los hombres*. Por tanto debe decirse que algunos se encontrarán vivos en aquel tiempo en el cual Cristo vendrá para el juicio, pero en aquel instante de tiempo morirán e inmediatamente resucitarán. Y porque esto será una transmutación brevísima, se los considera como vivos» (n. 101, 97-99)²⁸.

4, 17. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en las nubes. Lo que sigue en el orden serán quienes se encuentren vivos al momento de la Parusía. También en *1Cor* 15, 23 se menciona la secuencia en la resurrección (*cada cual en su rango, Cristo como primicia; luego, los de Cristo en su Parusía*), Cristo como primer fruto, luego los que pertenecen a Cristo en su Parusía. Solo que en nuestro texto el *luego* se refiere a quienes estén vivos, quienes serán precedidos por los muertos en Cristo.

-seremos arrebatados. Esta acción (gr. ἀρπαγησόμεθα; lat. *rapiemur*) se traduce como **arrebatados**. Designa una acción violenta que a veces es beneficiosa, como en *Hch* 23, 10 donde Pablo es arrancado de entre los judíos por los soldados enviados por el tribuno, pues querían despedazar al Apóstol; en *Ap* 12, 5 (*la Mujer dio a luz un hijo varón... y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono*) el niño es arrancado y salvado del gran dragón rojo; también se usa cuando el Espíritu arranca

²⁸ «Occasione horum verborum crediderunt aliqui quod futuri in fine numquam morerentur, ut dicit Hieronymus in epistola, propter hoc quod dicit **deinde nos**, etc.: alias enim frustra distingueret viventes a morientibus. Sed contra *I Cor.* XV, 51: *omnes quidem resurgemus*. Item: *sicut in Adam omnes moriuntur*, etc., ut habetur *Rom.* V, 12: *ergo mors ad omnes pertransit*. Dicendum est ergo, quod aliqui invenientur vivi in tempore illo, quo Christus veniet ad iudicium; sed in illo momento temporis morientur et statim resurgent. Et ideo propter modicam interpolationem reputantur viventes» (*In 1Tes* 4, lc. 2, n. 101).

NO ESTÉIS TRISTES...

al diácono Felipe después del diálogo con el etíope (cfr. *Hch* 8, 39); la expresión indica, en otro pasaje, que el Apóstol es llevado (arrancado) al tercer cielo o Paraíso (cfr. *2Cor* 12, 2-3) donde oyó palabras inefables que ningún hombre puede pronunciar.

Nada se dice en nuestro texto de la transformación, a la condición de nueva existencia de quienes se encuentren vivos al regreso del Señor (*quienes vivamos, los que quedemos*). Esta cuestión la resolverá el Apóstol más tarde en *1Cor* 15, 50-52.

-en las nubes (gr. ἐν νεφέλαις; lat.: *in nubibus*); esto no tanto porque las nubes mismas son vehículos que transportan a través del espacio, sino porque son el marco común de las teofanías bíblicas. La gloria divina se esconde en las nubes, brilla y se refleja en ellas. Así por ej. la densa nube aparece en el Sinaí cuando Yahvéh desciende a impartir la ley a su pueblo (cfr. *Ex* 19, 16) y cuando Moisés sube a recibir la revelación (cfr. *Ex* 24, 15-18) o la nube que envuelve la presencia divina en el tabernáculo en el desierto (*Ex* 40, 34) y también el templo de Salomón (*1Re* 8, 10-11; *Sal* 97, 2).

Más importante para nuestro texto son las nubes del cielo en los textos que hablan de uno *como hijo del hombre*, quien es presentado al anciano de días, cfr. *Dan* 7, 13 (*he aquí que en las nubes venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia*), por las resonancias que tiene el texto en el Nuevo Testamento: en la transfiguración (*Mc* 9, 7: *entonces se formó una nube que les cubrió con su sombra, y vino una voz desde la nube: «este es mi Hijo amado, escuchadle»*); la confesión ante el sumo sacerdote (*Mc* 14, 62: «¿Eres tú el Hijo del Bendito?» *Y dijo Jesús «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo»*); y ascensión (*Hch* 1, 9) cuando Jesús se despidió a la vista de sus discípulos, a quienes los ángeles les aseguran que vendrá *de la misma manera* como lo han visto partir (*Hch* 1, 11); finalmente la venida anunciada al fin de los tiempos (*Mc* 13, 26: *entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria; Ap*

1, 7: *Mirad, viene acompañado de nubes, todo ojo lo verá, hasta los que le traspasaron, y por Él harán duelo todas las razas de la tierra*)

-al encuentro con el Señor (gr. εἰς ἀπάντησιν; lat.: *obviam Domino*).

(a) Cuando un dignatario realizaba una visita (o parusía) en el tiempo de los Griegos, la acción de llevar a los ciudadanos a su encuentro y escoltarlo para entrar en la ciudad durante la última etapa de su viaje, se usaba la palabra ἀπάντησις. Así describe Cicerón el caminar de Julio César por Italia en el 49 (cfr. *Att.* 8, 16, 2) y cuando se describe 5 años más tarde el caminar de Octavio (hijo adoptivo de César) cómo le salían al encuentro desde distintas ciudades (*Ad Att.* 16. 11. 6).

(b) Esta expresión es usada en la parábola del banquete nupcial, donde se manda *salir al encuentro del novio* para escoltarlo con una procesión de antorchas hasta la sala del banquete. Y en *Hch* 28, 15 los cristianos de Roma caminan al sur de la vía Appia para encontrarse con Pablo y sus compañeros y acompañarlos en el resto de su viaje a Roma.

(c) Estas analogías, especialmente unidas al término Parusía, sugieren la idea que el Señor es acompañado en el resto de su viaje por su gente, los recién neoresucitados y quienes permanecieron vivos; no se dice si el viaje continúa hacia la tierra o termina en los cielos. Esta ambigüedad aparece también en otros textos de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes (cfr. *Mc* 13, 26; 14, 62) donde no se especifica si continúa su viaje hasta la tierra o si continúa hasta el trono de Dios, como en *Dan* 7, 13.

-así estaremos continuamente (siempre) **con el Señor**. El estar siempre con el Señor constituye el *clímax* de la bienaventuranza. En un texto posterior el Apóstol expresa su deseo de estar con el Señor, cfr. *Flp* 1, 23 s. (*me siento apremiado por dos partes: por una parte deseo partir para estar con Cristo, lo cual ciertamente, es con mucho lo mejor, pues por otra parte (deseo) quedarme en la carne (que) es más necesario para vosotros*); aquí el Apóstol contrapone dos estados: quedarse *en la carne* o *partir* (morir) para estar con el Señor. Pablo expresa su deseo: *partir para estar con*

NO ESTÉIS TRISTES...

Cristo, sólo que en este caso no se refiere a la Parusía, sino más bien a la vida inmediatamente después de la muerte. El mismo deseo manifiesta en otro texto donde usa otra expresión: *salir del cuerpo* (2Cor 5, 8: *estamos pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para estar con el Señor*) donde *estar con el Señor* es lo mejor y es preferible. Jesús lo había prometido al buen ladrón (Lc 23, 42: «*Jesús acuérdate de mí cuando vengas en tu reino*». Jesús le dijo: «*Hoy estarás conmigo en el Paraíso*»).

El Aquinate al comentar este texto dice: «aquí muestra la felicidad de los santos, porque siempre estarán con el Señor, gozando de Él (*fruentes eo*), según la promesa de Jesús: *cuando me haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté Yo estéis también vosotros* (Jn 14, 3)» (n. 104, 101)²⁹. El gozarse (*fruirse*) de la persona divina es sólo posible por la gracia: «decimos que “poseemos” sólo aquello de lo cual libremente podemos usar y gozar. Tener poder de gozar (*potestatem fruendi*) de la persona divina, es sólo según la gracia que hace grato» (STh 1, 43, 3)³⁰; no se trata de las gracias «carismáticas» dadas en orden al bien común de la Iglesia, sino de la gracia que convierte la persona en hija, amiga, «grata» a Dios. «Por el don de la gracia que hace grato, el alma racional es perfeccionada para esto: que pueda no sólo usar libremente del don creado [la gracia], sino que se goce de la misma Persona divina» (1, 43, 3 ad 1)³¹. Para que se pueda dar esto el Padre envía a su Hijo y al Espíritu a inhabitar en el hombre. «A los

²⁹ «Deinde cum dicit **et sic semper**, ostendit beatitudinem sanctorum, quia semper erunt cum Domino, eo fruentes. Io. XIV, v. 3 : *iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*» (In 1Tes 4, lc. 2, n. 104).

³⁰ «Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem» (STh 1, 43, 3).

³¹ «Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur» (STh 1, 43, 3 ad 1).

bienaventurados, se hace este envío invisible en el principio de su bienaventuranza» (1 43, 6 ad 3)³².

4, 18. *Animaos unos a otros*. Se usan estas palabras más abajo 5, 11 (*confortaos mutuamente*) pero aplicadas en modo distinto a la carta de paganos mencionada más arriba («*confortaos uno a otro*», *Papyrus Oxyrhynchus*, 115, cfr. *1Tes* 4, 13), pues en uno se trata de resignación sin esperanza, en el otro con la esperanza de reencontrar a los difuntos en la resurrección de la Parusía.

-con estas palabras que han sido comunicadas con la autoridad del mismo Señor. «Concluye que hay que consolarse respecto a los muertos, pues los santos resucitarán y no sufrirán ningún detrimento, por lo tanto *consolaos* respecto a vuestros muertos, tal como el profeta dice en nombre de Dios: *consolad, consolad a mi pueblo, dice el Señor (Is 40, 1)*» (n. 105, 101)³³.

Explicación del texto:

Una de las dificultades que tenían los Tesalonicenses era en relación con la venida del Señor y los eventos que la acompañarán. Los cristianos de Tesalónica no estaban en la total ignorancia, pues sabían que Jesús había muerto y resucitado, y que volvería (Parusía), y que debían esperar su venida del cielo. Además sabían que su venida sería repentina, como un ladrón en la noche (5, 2). Cuando se les enseñó la resurrección de Cristo, también es probable que hayan sido instruidos en la resurrección de los fieles, al menos de quienes hayan muerto

³² «Ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis» (*STh* 1, 43, 6 ad 3).

³³ «Deinde cum dicit *itaque*, etc., concludit consolationem habendam esse de mortuis, dicens: ex quo sancti resurgunt, et nullum detrimentum consequuntur, ergo de mortuis consolamini. *Is. XL, 1: consolamini, consolamini, popule meus, dicit Dominus Deus vester*» (*In 1Tes* 4, lc. 2, n. 105).

NO ESTÉIS TRISTES...

antes de su venida, pero algunas incertidumbres continuaban en sus mentes.

La naturaleza de esta incertidumbre solo se puede inferir de las referencias que se hacen en este texto. Al parecer algunos de la comunidad habían muerto y la preocupación era si quienes habían muerto no perderían alguna participación en la gloria de la que sí gozarían quienes estuviesen vivos al momento de la Parusía. En efecto, Jesús había dicho: *no probaréis la muerte hasta que veáis que el Reino de Dios viene con poder* (Mc 9, 1). Estaban preocupados por quienes habían «probado la muerte» antes de tal evento. No hay indicios en el texto de que, influenciados por un visitante gnóstico, pusiesen en duda la resurrección. La muerte de sus seres queridos les afligía y necesitaban un mensaje reconfortante, una más precisa explicación de lo que constituye la esperanza cristiana.

Los creyentes cristianos están en contraste con los otros «que no tienen esperanza». Los judíos, o al menos un gran número de ellos, sostienen la resurrección, e incluso en el mundo pagano existía también, a través de algunos ritos místéricos, la esperanza de la inmortalidad, pero generalmente entre los paganos existía un triste sentimiento de desesperación frente a la muerte.

La esperanza de la resurrección se fundamenta en la afirmación que *Jesús murió y resucitó* como se indica en 1Cor 15. No se explica aquí, como lo hará en otras cartas, si la esperanza de la resurrección y de la gloria estaba garantizada por el Espíritu Santo que habita en los fieles (cfr. Rom 8, 11) o en Cristo que habita en ellos (cfr. Col 1, 27).

La ansiedad se calma con la afirmación hecha por la autoridad del mismo Señor (*palabra del Señor*) que a su venida *los muertos en Cristo* resucitarán primero, sólo después los fieles que estén vivos se unirán a ellos para acompañar al Señor y estar siempre con Él. Por eso todas las bendiciones que gozarían quienes estén vivos será compartida plenamente con los fieles difuntos. Estos no estarán en desventaja por

haber muerto antes de su venida. Por tanto son noticias gozosas y reconfortantes.

La venida del Señor se describe con términos asociados a las manifestaciones de la gloria divina del AT. Si un profeta del AT pedía el descenso de Dios sobre Israel (cfr. *Is* 64, 1) la respuesta a tal pedido fue el descenso de Cristo de los cielos. La voz del arcángel, la trompeta, agrega un énfasis al grito de mando que ordena a los muertos volver a vivir; las nubes rodean la presencia divina sea en el AT como en el NT. Teniendo en cuenta la visión imaginaria del universo en tres niveles, para quienes viven en la tierra, para ir al cielo hay que subir, y quien vuelve a la tierra, baja. Subir y bajar expresan más comúnmente la trascendencia y la condescendencia.

Nada se dice en este texto de la resurrección de quienes no están en unión con Cristo al momento de la muerte, de quienes «no mueren en Cristo», de lo cual hablará s. Pablo ante los paganos, por ej. *Hch* 24, 15 (*tengo en Dios la misma esperanza que estos tienen, de que habrá una resurrección tanto de los justos como de los pecadores*). La voz parece ser la del Hijo de Dios quien llamará a los que estén en los sepulcros (cfr. *Jn* 5, 28-29).

La esperanza de la resurrección, para s. Pablo se fundamenta en la obra salvadora de Cristo, por eso la cuestión de cuándo se realizará era de importancia secundaria. Pablo no conoce el tiempo, por lo cual no puede saber si estará vivo o no cuando esto se realice. En sus primeras cartas se asocia más bien a quienes estarán vivos al momento de la Parusía, mientras que en sus últimos escritos se cuenta entre quienes serán resucitados. El cambio de perspectiva no cambia la fe en las realidades escatológicas y no disminuye la esperanza. De allí que la llamado: «dilación de la Parusía» no fue un problema para s. Pablo.

NO ESTÉIS TRISTES...

Observaciones conclusivas.

Por tanto *no estéis tristes* (1Tes 4, 13), *consolaos* (4, 18), *confortaos mutuamente* (5, 11), porque el cristiano no es *como los demás que no tienen esperanza* (4, 13). Al contrario el cristiano espera a su Señor para ser librado *de la ira venidera* (1Tes 1, 10) y estar siempre con el Señor (4, 14. 17; 5, 10) lo que constituye la bienaventuranza.

Esta esperanza se fundamenta en dos hechos: 1º) la resurrección del Señor: *quien resucitó de entre los muertos* (1, 10); Jesús *que murió y resucitó* (4, 14); con la resurrección de Jesús se inicia una nueva era. Los cristianos unidos a Jesús en vida y en muerte (4, 14. 16) también participarán en su triunfo. 2º) La tribulación y persecución que indica la cercanía del fin, tribulación-persecución que los Tesalonicenses debieron sufrir desde el inicio (1, 6: *en medio de muchas tribulaciones*; 2, 14: *habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de parte de los judíos*; 3, 3: *nadie vacile en esas tribulaciones, bien sabéis que éste es nuestro destino*; 2Tes 1, 4: *nosotros mismos nos gloriamos... por la tenacidad y la fe en todas las persecuciones y tribulaciones que estáis pasando*). El soportar las tribulaciones y persecuciones es *señal del justo juicio de Dios, en el que seréis declarados dignos del Reino de Dios, por cuya causa padecéis* (2Tes 1, 4); esta *gran tribulación* (Mc 13, 24) ha sido para los cristianos un indicio de la proximidad del Señor, «proximidad» no solo entendida en sentido temporal, sino de la cercanía con la cual da fuerzas a los suyos para padecer.

«El Señor al venir nos traerá la plenitud de la salvación (4, 13-18; 2, 19-20; 5, 9 ss.). Entonces será realidad nuestra esperanza: *estaremos siempre con el Señor*»³⁴.

³⁴ SCHÜRMANN H., *Der erste Brief an die Thesalonicher*, Düsseldorf 1961, trad. cast.: *Primera carta a los Tesalonicenses*, Barcelona 1967, 15.

«Tuya es España entera, tuyo su invicto blasón»

P. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi, IVE

*«En premio de tanta hazaña,
por tu Nombre y por tu Ley,
sólo te pide hoy España
que vengas a ser su Rey»*

Recoge Ibarra Benlloch, sobre el final de su voluminosa obra *La persecución religiosa en la diócesis de Barbastro-Monzón (1931-1941)*, una serie de pérdidas, además de las humanas, que atañen a los bienes culturales y religiosos que al momento de desatarse la Guerra Civil Española pertenecían a la Iglesia, y que fueron irremediablemente reducidos a nada por las huestes rojas, en lo que el autor titula, retomando una expresión usual, «el martirio de las cosas». Allí reseña, entre otras, las vilezas salvajes que se perpetraron contra el patrimonio plurisecular de este santuario de Nuestra Señora de El Pueyo. El testimonio que trae es el más inmediato, el de un joven de 15 años que se transformó en el primer testigo de lo sucedido:

Han asesinado a los benedictinos y un abogado de Barbastro manda a llamar a Miguel Gil, uno de los escolares, para que les acompañe al Pueyo. Es el día 5 de septiembre de 1936, antesala de la fiesta de Barbastro en honor a la Natividad de la Virgen, que ese año no se va a celebrar. Hace meses que los colegiales benedictinos no vuelven al Monasterio¹.

¹ MARTÍN IBARRA BENLLOCH, *La persecución religiosa en la diócesis de Barbastro-Monzón (1931-1941)*, t. II, Fundación Teresa de Jesús, Zaragoza 2011, 690.

DIÁLOGO 69

Lo que vio entonces el pobre Miguel Gil, que se había dispuesto con entereza al martirio -del que fue privado- y que había compartido más de un mes de prisión con los monjes, nos lo narra él mismo:

... íbamos a El Pueyo, pues el coche ha entrado por el camino de Los Cuartos. Mi corazón latía a toda marcha, pero trato de disimular. Había que estar dispuesto a todo, ya que sabía muy bien de quienes se trataba. Pasamos por la Ermita de San José, tan visitada por los chicos, y también me pongo bajo su protección. El colmenar funciona a toda marcha, pues veo al pasar cerca de él nubes de abejas que salen y entran en las colmenas. Al momento alcanzamos la altura de la plazoleta pequeña, donde se abre la puerta del gran edificio construido como hospedería. De allí se eleva un altísimo muro edificado por los monjes para ampliar los exteriores del Monasterio. El muro está construido sobre la roca firme, roca que sobresale del arranque del muro. Y veo, confundido, la blanca imagen del Sagrado Corazón de mármol de Carrara de tamaño natural, que coronaba el extremo del muro. La habían tirado desde la altura, cayó sobre la roca y su cabeza está desprendida del cuerpo de la imagen².

★ ★ ★

El Sagrado Corazón destruido o ajusticiado fue una constante de los días de persecución religiosa en España. La imagen de unos milicianos apuntando como pelotón de fusilamiento al monumento del Corazón de Cristo en el Cerro de los Ángeles es una de las que más ha circulado «dentro y fuera de España», y señala una realidad palmaria: que la lucha no se restringía al plano político sino que quería tocar el alma española... no peleábamos «contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de este mundo

² PLÁCIDO MA. GIL IMIRIZALDU, *Un adolescente en la retaguardia*, Encuentro, Madrid 2007, 77.

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

tenebroso, contra los espíritus malvados de los aires» (Ef 6, 12). Se quería matar la fe de España: ésta era la auténtica batalla. Era natural, pues, que el enemigo se empeñase en destruir todo lo que refería a esa fe. «De forma consciente se intentó eliminar a la Iglesia, de manera radical, de la vida española»³.

Evidentemente es ésta una temática recurrida en toda persecución contra el cristianismo, sobre todo en las de siglo XX, en el que se buscó como nunca antes refundar la cultura en una ciudad anticristiana, desde sus cimientos hasta todas sus instituciones, incluyendo las manifestaciones religiosas del arte. De todas maneras, el empeño de iconoclasia tiene en España «una agravante» que señala Antonio Montero Moreno:

... la de que nuestro catolicismo, por muy dado a formas externas de devoción y a manifestaciones plásticas de fe, se veía amenazado con ello en *la esencia misma de su religiosidad*⁴.

El odio tan peculiar que se vivió durante los años de intentona comunista en España contra las manifestaciones de la fe tenía una gran relación con el papel sobrenatural que España está llamada a dar ante la asamblea de las naciones. España es un «testigo» y hasta el final lleva sobre sí, la cumpla o la quiera ignorar, esa misión que le viene de lo alto. Es un «testigo» de lo sobrenatural, de la supremacía de lo espiritual sobre lo terreno, de que la vida auténtica se vive, como dice Pemán, «venciendo al cuerpo con el espíritu»⁵. Es esa la *esencia de la*

³ P. JORGE LÓPEZ TEULÓN, *El mártir de cada día, t. I*, Edibesa, Madrid 2013, 250.

⁴ ANTONIO MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España*, BAC, Madrid 1961, 648.

⁵ J. M. PEMÁN, *La historia de España contada con sencillez*, Homolegens, Madrid 2009, 305.

religiosidad española, su destino concreto y su «estilo» de vivir la fe: testificar... contracorriente, aunque en ello vaya la vida, «siquiera se hunda el mundo»⁶.

Esta misión histórica significó para España una continua ofrenda. El testimonio español hubo de vérselas en un sinnúmero de ocasiones contra los enemigos de la fe, de fuera y de dentro de la Cristiandad, algunos de los cuales jamás han perdonado a España ese reproche de lo trascendente. La extensión del Reino de Cristo supuso, por otra parte, que las fuerzas de la nación más gallarda se gastasen y desgastasen en una labor cuyo resultado no era mundanamente redituable, y poco compensaba el esfuerzo de bienes y hombres ilustres. Pero entonces se era consciente de la misión dada por Dios y por eso España se desangró por cumplirla, puesta la confianza en el premio que no pasa, sin afanarse del hoy ni del mañana y con la vista sólo en el Día de su Señor. Así, y en el cumplimiento de su destino cristiano, España le enseñó al mundo la *esperanza*, la virtud más sentida de su propia heredad, el sello de su cruz y de su gloria; y afirmó con el justo Job, casi como en un santo y seña nacional: «aun cuando me quitase la vida, he de esperar en Él» (13, 15).

Con mucha razón vincula el p. Meinvielle la esperanza propia de España con su origen apostólico al llamarla «ciudad de Santiago que representa la Esperanza y con ella la Fortaleza»⁷. Santiago es el apóstol «testigo», el primero misionero y el primero mártir; por él, su padre en Cristo, hereda la nación española las *cualidades virtuosas necesarias* para desempeñar su cometido sobrenatural de protestarle al mundo la fe: el celo, la ira santa, los magnánimos deseos, el cariño y la intimidad

⁶ SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 21, 2.

⁷ P. JULIO R. MEINVIELLE, *El comunismo en la revolución anticristiana*, Cruz y Fierro ed., Santa María de los Buenos Aires 1982, 68.

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

de Jesucristo, la experiencia apoteósica del Tabor y de la queja desgarrada de Getsemaní. Zacarías de Vizcarra dice al respecto que

Jesucristo, con la sabiduría infinita de que estaba dotado, preveía las necesidades especiales de cada uno de los pueblos a donde se había de dirigir cada uno de sus Apóstoles, y destinó para ellos al Padre espiritual que más les convenía, sobre todo tratándose de pueblos como el ibérico que tenía reservadas altas misiones en su Providencia⁸.

El mismo autor señala que la esperanza, y con ella la fortaleza, ocupan, entre todos los bienes de abolengo hispano legados del hijo del trueno, el primer y más decisivo puesto; de la esperanza nacen las notas de valor caballeresco y de fidelidad perpetua que competen por su misión a España y a Santiago:

Él fue el primero de los Apóstoles que, terminada la obra que se le había encomendado, volvió a la Palestina, cuando aún no se habían alejado los demás de ella, y predicó en público el Evangelio con tanta confianza, intrepidez y audacia, que mereció ser el primero de los Apóstoles que sufrió el martirio por su Maestro, y el único de ellos cuyo martirio consta en la Sagrada Escritura. Él fue siempre el modelo y el patrono de los caballeros y de los guerreros. El acaudilló al pueblo que más ha luchado en la Historia por motivos religiosos. En él han visto retratados las generaciones todos los signos de la Esperanza y todos los atributos del caballero esforzado: magnanimidad, intrepidez, confianza, audacia, fortaleza, martirio.

⁸ ZACARÍAS DE VIZCARRA, *La vocación de América*, Gladius, Santa María de los Buenos Aires 1995, 81.

DIÁLOGO 69

Si Pedro es la Fe, y Juan es la Caridad, es indudable que Santiago es la Esperanza⁹.

★ ★ ★

Santiago es la Esperanza, y España es también, y siempre ha sido, la Esperanza. De allí su coraje, su paciencia y su perseverancia: «la esperanza de alguna cosa ardua envuelve un acto de magnanimidad...» -dice santo Tomás- «se opone al temor... inspira confianza... de la esperanza nace la audacia, que es un acto de la virtud de la fortaleza»¹⁰. De allí el alegato de trascendencia que España está llamada a dar al mundo, el cual es un mensaje de esperanza, aunque al mundo le duela. De allí la humildad y la magnanimidad del espíritu español, que «se entiende y afirma ante todo como ser creado, como creatura de Dios»¹¹, y de esta consideración se alza a la ambición confiada de esperar poseer a su propio Creador, por su bondad: «*sperat Deum a Deo*», en expresión de Cayetano. De allí la vena católica intrínseca e inseparable del alma española, puesto que «no puede esperar nada quien no está en Cristo»¹².

Con la vocación a la esperanza se relaciona también, y de modo muy estrecho, esa cualidad plástica y manifestativa de la religiosidad española contra la que se enconaban los enemigos de la fe. Nuestra esperanza, en efecto, se funda en la *omnipotencia* de Dios, en su *miseri-cordia* infinita para con nosotros y en su *fidelidad*: «*speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium*»¹³. Estos atributos divinos se nos vuelven más accesibles en la Encarnación. «Cristo es en medio nuestro la esperanza de la gloria» (Col 1, 27), decía san Pablo; y Pieper: «Cristo

⁹ *Id.*, 97.

¹⁰ *S. Th.*, II-II, 129, 6, ad 2.

¹¹ JOSEF PIEPER, *Sobre la esperanza*, Patmos-RIALP, Madrid 1961, 40.

¹² *Id.*, 53.

¹³ *S. Th.*, II-II, 17, 1, c.

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

es el fundamento real de la esperanza»¹⁴. Incluso en cuanto hombre Jesús se hace motivo de nuestro esperar, porque nos acerca la Fuerza y la Bondad de Dios y nos preanuncia en su alma colmada la gloria que aguardamos. El arte cristiano corrobora nuestro anhelo, por ser consecuencia de la Encarnación de Jesucristo, en la cual Dios se deja ver:

De hecho, el mismo cuerpo de Jesús presente en este mundo era una imagen para sus discípulos; como dice el Catecismo: «la Iglesia siempre ha admitido que, en el cuerpo de Jesús, Dios que era invisible en su naturaleza se hace visible» (n. 477). Y también: «lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora» (n. 515)¹⁵.

La devoción por la humanidad de Cristo es, en este sentido, un signo claro de la auténtica esperanza y con mayor razón la hermosa devoción del Corazón Sagrado de Jesús, el corazón humano de Dios, en el cual se cifran todo el Poder y la ternura del Hijo Eterno y toda la compasión que siente Cristo, como hombre, por nosotros los hombres:

Ese Corazón Sagrado es un símbolo del amor creado, con que nos amó en cuanto hombre, desde el primer instante de su existencia, y nos ama en el cielo; y lo es también del amor increado, infinito y eterno, con que nos amó y nos ama como Dios¹⁶.

¹⁴ JOSEF PIEPER, *Sobre la esperanza*, 51.

¹⁵ P. MIGUEL Á. FUENTES, IVE, *¿En dónde dice la Biblia que...?*, Ed. del Verbo Encarnado, San Rafael 2005, 59.

¹⁶ P. RAMÓN J. DE MUÑANA MÉNDEZ, SJ, *Las letanías del Sagrado Corazón de Jesús*, Ed. El mensajero, Bilbao 1952, 30.

La religiosidad que entinta al pueblo español no ha carecido jamás de estas notas, ni en sus más altas expresiones de santidad -sobre todo en los grandes místicos del siglo de Oro-, ni tampoco en sus manifestaciones y representaciones populares y tradicionales, muchas de las cuales llegan hasta hoy. El catolicismo de España ha hecho gala desde siempre de sus preferencias por Jesús en sus aspectos más humanos, sobre todo en su pasión y cruz; y del fervor que les despiertan las figuras de Cristo como Rey y de Jesús con su Corazón traspasado a vista. Las manifestaciones externas de esta devoción son tan numerosas como variopintas: los Crucificados y las Dolorosas están (o al menos estaban) presentes en todo recinto sagrado («La imagen de la Virgen Dolorosa es uno de los temas favoritos del arte español», dice el p. Alfredo Sáenz); cada pueblo tiene su ermita, a la que acude por temporadas e incluso hoy en día se cuentan por miles los «católicos a su manera» que dicen descreer de Dios y de los misterios de la fe, pero darían la vida por esta o estotra «imagen», la suya propia, tal y como he comprobado que sucede en El Pueyo con la imagen de la Virgen y tantos de sus romeros.

El catolicismo español, es un hecho, nace con una imagen, la del Pilar de Zaragoza, antes de la cual la Iberia se negaba a recibir la fe; conociéndolos Dios les regaló la efigie más antigua de la historia del Cristianismo. Entonces se abrieron. Los cristianos españoles son desde entonces *muy de imágenes*, y esto es una reliquia de esa misión nacional de ser fuente de esperanza para el mundo. A veces sus devociones parecen cáscara y no niego que así sea en muchos casos, pero mientras permanezcan son motivo para seguir esperando.

El comunismo, y su padre el Diablo, vieron esta realidad de manera quizás más clara que nosotros, y se empeñaron en esa destrucción masiva de todo resto de sagrado: querían borrar cualquier signo de esperanza, lo cual equivaldría a validar la sentencia que el presidente Azaña transformó en el axioma principal de la República el día de su toma de posesión de la presidencia del consejo el 13 de octubre de 1931: «España ha dejado de ser católica». A tal punto llegó luego la aplicación

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

destructora a imágenes y templos que Antonio Montero se permite señalar que

... las imágenes religiosas sumaron, creemos, muchos más nombres que la lista de personas consagradas a Dios sacrificadas en el paredón¹⁷.

Significativa es, a su vez, esta anotación que recoge el p. Jorge López Teulón, relativa a personas que tenían este encargo bien concreto:

De la existencia de tales especialistas en toda España se puede dar pruebas al infinito; una, empero, basta. Después de la toma de Bilbao, se halló en aquel Comisariato de Policía este documento a favor de un tal Eduardo Suárez: «*Al portador de este salvoconducto no puede ocupársele en ningún otro servicio, porque está empleado en la destrucción de iglesias*». El salvoconducto está librado en Gijón en el mes de octubre de 1936, y lleva los sellos de la CNT, FAI y de los grupos libertarios de aquella ciudad¹⁸.

★ ★ ★

La doctrina marxista-comunista es esencialmente contraria a la esperanza. Lo enseñaba el profesor Carlos Alberto Sacheri:

... teologalmente hablando, *la gran rebelión del marxismo es la rebelión contra la virtud de la esperanza*. El marxismo niega la esperanza sobrenatural del Sermón de la Montaña, porque dice que eso es la quintaesencia de la alienación religiosa. Es

¹⁷ ANTONIO MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España*, 649. Previamente opina ser este un «caso absolutamente inédito en los anales persecutorios de la Iglesia (...) la furia iconoclasta más fuerte que conocemos desde los tiempos de León Isáurico».

¹⁸ P. JORGE LÓPEZ TEULÓN, *El mártir de cada día*, 66.

DIÁLOGO 69

la gran utopía del catolicismo esa promesa de un más allá, de una eternidad gloriosa sin fin, viendo a Dios cara a cara (...) Pero el marxismo, por otra parte, nos promete una verdadera utopía llamada la sociedad sin clases, la sociedad donde nadie mandará a nadie, porque no habrá Estado. La sociedad donde nadie enseñará nada a nadie porque no habrá ideólogos y filósofos. La sociedad donde habrá una abundancia de bienes que todos producirán espontáneamente, donde cada uno se dedicará a hacer lo que quiera y como quiera, y no crean que exagero en absoluto¹⁹.

La utopía marxista es la contrapartida de la esperanza cristiana. Para Marx los ojos del hombre jamás deben elevarse al cielo: con mirar a tierra alcanza, porque para él, que es fundamentalmente materialista, sólo la tierra existe. Proponer una esperanza ultraterrena es alienar al hombre (*alienación religiosa*). Profundiza el prof. Sacheri:

La alienación religiosa es aquella por la cual un cierto sector de seres humanos -que son el clero-, instrumenta una creación imaginaria -que es Dios-, para fortalecer la alienación ideológica y privarle al hombre de todo recurso, de toda forma de conciencia posible sobre su miseria. De ahí la expresión de Marx «la religión es el opio del pueblo», la expresión es técnicamente perfecta, aunque sea perversa en su contenido. El opio adormece y no destruye, atonta, embota los sentidos, quita capacidad de reacción. Un drogado no tiene el dominio de sus movimientos corporales, y mucho menos un dominio de su capacidad intelectual. Lean a los ojos de esta alienación religiosa (...) el sermón de las bienaventuranzas, todas las parábolas más sublimes del Evangelio.

¹⁹ Cit. por HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*, Vórtice, Santa María de los Buenos Aires 2007, 517.

«Bienaventurados los humildes» (...) es la suprema imbecilidad en términos marxistas. Es la doctrina más perversa según Marx porque es decirle al hombre que está sometido a toda clase de injusticia, «no se aflija, si hay que sufrir, sufra un poco más, aguante un poco más que en el cielo le van a dar el ciento por uno. ¿No se da cuenta que esta vida es un valle de lágrimas, lo que interesa es el cielo que se nos promete por toda la eternidad?» El Sermón de la Montaña aparece como la suprema mentira, en términos de la alienación marxista. Porque es privar al hombre de toda capacidad de reacción con la promesa de un falso espejismo, llamado el cielo, visión beatífica, etc.²⁰.

Creo que es esta la razón teológica más profunda del odio inverosímil que se desató en España contra todo lo religioso en la pasada década del 30. La lucha que el «intrínsecamente perverso» pensamiento comunista establecía contra la esperanza como «*alienación religiosa*» tenía en España a su enemigo más antagónico en el plano de los pueblos... si se imponía allí, el mundo entero se podría poner -al menos ideológicamente- bajo su hoz y su martillo. Pero para eso había que aniquilar el testimonio español, había que hacer a España «desesperar», en el sentido estricto de hacerla abandonar su destino sobrenatural, ése que la había crucificado y que constituye su ser auténtico. Si, como expresaba en su deseo Manuel Azaña, España dejaba de ser católica, entonces dejaba de ser España, traicionaba su misión trascendente.

Todo el aparato destructivo que se montó en el terror de la primavera de 1936 tenía este objeto: desanimar a España, apocarla, quitarle los motivos de su espera, con los que alimenta la verdadera espera del mundo. El aniquilamiento de todo signo de esperanza es el móvil del holocausto de las personas y las cosas, y con ello se quiso hacer incurrir

²⁰ *Id.*, 566-567.

DIÁLOGO 69

a España en una especie de «acedia» histórica, desde la cual se le pudiese hacer desistir de su vocación («*quia acedia est tristitia quædam deiectionis spiritus, ideo per hunc modo desperatio ex acedia generatur*», dice santo Tomás). Es un objeto específicamente marxista («Solamente en Rusia y en España vio el mundo la profanación organizada de los templos») y produjo las funestas consecuencias que sabemos, porque un español sin esperanza es una *corrupción de lo óptimo*:

El español desanimado se vuelve apocalíptico, más aún, anhela el fin del mundo. Porque desea catástrofes, las prevé (...) Hay un nihilismo español como hay un nihilismo ruso y como no lo hay en ninguna otra parte. Es la forma en que pecan los servidores desesperados de Dios. Indica el término de un camino que de la melancolía conduce al furor y a la locura. Con salvaje destrucción se descarga el dolor de las culturas de fin, por tener todavía que vivir en un mundo sin sentido, en una nada²¹.

★ ★ ★

Pero el comunismo no contaba con el corazón de la vieja España. Millares de mártires se alzaron contra la persecución, como un «resto» que confiaba en su Dios y halló «su refugio en el nombre del Señor» (cf. Sof 3, 12). No hubo dos Españas, ni una España partida en dos... los mártires constituyen la única y verdadera España, pues son los depositarios de su vocación.

Enseña Pieper que el primer paso de la desesperación es no querer ser uno mismo, para evitar así las exigencias del propio destino (la «desesperación de la debilidad» de Kierkegaard):

²¹ P. ALFREDO SÁENZ, *Rusia y su misión en la historia*, vol. 1, Gladius, Santa María de los Buenos Aires 2011, 186.

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

... el hombre no quiere ser lo que Dios quiere que sea, es decir, que no quiere ser lo que realmente es²².

Cuando no se lleva a cabo la propia misión se carga de todos modos con ella, pues no puede negarse la propia mismidad. Los enemigos de España, pasados los combates, siguen empeñados en hacerla desistir de su destino. Se cierne todavía la herencia del comunismo en un halo de desesperación que invade a muchísimos de los españoles. Piensan sólo en este mundo, y es para ellos una auto-negación lo que es para otros pueblos una de tantas tentaciones.

El mundo no quiere reconocerlo pero oculta siempre un reclamo a España. En el fondo le está pidiendo a gritos que le hable de Dios y de la trascendencia divina. Pero para hacerlo España debe reencontrarse y refundar su alma sobre sus fundamentos perennes. España debe recuperar la esperanza para brindarla al mundo, y lo hará en la medida en que tome conciencia de sus mártires y héroes, especialmente de los más cercanos, de los últimos. Mediante ellos España puede volver a ser la nación de la humanidad de Cristo. Mediante los mártires España puede volver a ser enseñoreada por el Sagrado Corazón, esperanza de los que han muerto y objeto de confianza de los que aún vamos en la vía.

La destrucción de la imagen del Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles fue «como una estampa de las miles de víctimas que morían por serle fieles»²³; allí mismo, en 1919, «España, en un arranque genial» -son palabras del Card. Isidro Gomá- «se consagró oficialmente a Jesucristo, teniendo a gala servir de escabel a la gloria del Sagrado Corazón». Cuando se le disparó en 1936 se disparó al corazón de España. Fue destruido pero luego de la guerra reconstruido y vuelta a realizar la Consagración en las bodas de plata (1969) por medio del

²² JOSEF PIEPER, *Sobre la esperanza*, 72.

²³ P. JOSÉ CABALLERO, SJ, *Corazón de España*, ed. Fe Católica, Madrid 1977, 95.

DIÁLOGO 69

Generalísimo Franco, Jefe del Estado. Al respecto son muy acertadas unas reflexiones del joven sacerdote José María Lamamié de Clairac, quien anotó en su *diario* luego de la visita al monumento aun en ruinas:

Me ha impresionado la visita. Queda entero el altar. Una inscripción dice: «España, al Sagrado Corazón», y los nombres de los donantes. El reinado de Jesús en España no era una realidad, y por eso le faltaba una base sólida al monumento. En el nuevo monumento estarán escritos con letras invisibles los nombres de tantos mártires. Los cruentos y los incruentos también... Estará hecho con piedras vivas, labradas unas con sangre y otras con lágrimas.

En la muerte de sus fieles y en el martirio de sus representaciones, nuestro Señor vivió un real *Via crucis* en las tierras de España. Es un testimonio que no debe ser olvidado. Es el fundamento de la restauración española y la esperanza de volver a ser, según el plan de Dios sobre esta tierra bendita. Lo reza Pemán en su *Poema de la Bestia y del Ángel*, a la vista del monumento roto:

Y viendo tal destrozo, revestido
de luz, y de rocío la alta frente
coronada, va un ángel con quejido
de árbol sin flor, cantando amargamente:
«Señor, Señor, los hombres han partido
tu Corazón...» Y Él, dulce y blandamente,
le responde en la luz de esta manera:
«¿Es acaso esta vez la vez primera?»
Y mirando entre nubes la porfía
que a España enluta de odios y rencores,
y mostrando su mano la alegría
de un soldado navarro que, entre flores,
con la *Salve* en los labios se moría,
mira al ángel y añade con fulgores
de victoria su rostro iluminado:

«TUYA ES ESPAÑA ENTERA, TUYO SU INVICTO BLASÓN»

«¡Sí, ahora empieza de veras mi reinado!».

★ ★ ★

El Sagrado Corazón de El Pueyo también está hoy restaurado y con apostura gobierna hacia el oriente, mirando a la ciudad de Barbastro. Pero debajo del nuevo revoque aguardan redención las huellas de los disparos de los que también fue objeto. Esas señales acompañarán a las llagas gloriosas de pies, manos y costado hasta el día de la victoria final de nuestro Rey, y serán siempre testimonio del sacrificio de fragancia suavísima de aquellos que completaron en su carne lo que faltaba a la Pasión de su Señor.

Por esas llagas y esas heridas, por la sangre y las lágrimas de tantos españoles fieles, por la llama de amor que consume tu Corazón y en la cual confiamos, Sagrado Corazón de Jesús, vuelve a reinar sobre España, porque el mundo y tu Iglesia la necesitan para volver a esperar en Ti, que eres el único que tiene «palabras de vida eterna» (Jn 6, 68):

Ven: tuya es España entera,
tuyo su invicto blasón.
Ven y vence. ¡Reina, impera,
Oh Sagrado Corazón.

**«Si estás esponsalmente unida a Jesús,
tu sangre es su sangre preciosa»**

M. María del Redentor, SSVm

«Si estás esponsalmente unida a Jesús, *tu sangre es su sangre preciosa*».

Estas palabras pertenecen a un escrito de Santa Edith Stein preparado para la fiesta de la Exaltación de la Cruz de 1939. Aunque nosotras las leemos todos los años en el Oficio de Lectura de su fiesta y las hemos meditado muchas veces, leídas en el coro del Monasterio de la Preciosísima Sangre, donde los símbolos y citas de la Sagrada Escritura referentes a la Sangre Redentora son tan abundantes, resuenan de una manera especial, con más fuerza. La traducción que usé este año en inglés para unas buenas noches decía *«Si estás esponsalmente unida a Jesús tu ser es sangre preciosa»*.

Los santos son amigos, y me parece que ellos tienen sus «contactos» como los tenemos nosotros en la tierra. Quería contarles una «hermosa coincidencia» que nos ha hecho dar gracias a Dios por su Providencia. Pero para esto tengo que hacer un poquito de historia. Quizás ya contamos un poco en otras crónicas. Donde vivimos ahora desde diciembre de 2011 es un barrio judío, creo que de los más grandes que hay en la ciudad de Brooklyn y de los más observantes; a cinco cuadras está el hospital Maimónides y en la esquina de enfrente tenemos una escuela primaria que por las tardes es sinagoga, a la hora de vísperas cuando nosotras cantamos en el coro y hacemos nuestra Adoración muchas veces los escuchamos cantar a ellos; sus melodías se parecen a las que cantan los monjes orientales.

La Divina Providencia nos trajo aquí después de una tormenta que deterioró un poco nuestro Monasterio en la parroquia Santo Tomás.

DIÁLOGO 69

Lo que no sabíamos es que la Divina Providencia tenía esto preparado desde antes...

Hace varios años atrás entre 1995-1997 cuando nuestra comunidad (de tres hermanas) recién comenzaba su experiencia monástica en Brooklyn compartiendo casa con nuestras hermanas apostólicas en la parroquia San Pedro y san Pablo, soñábamos con un monasterio hermoso como el reconstruido en los cloisters¹, o al menos con una casita modesta donde pudiésemos vivir del mejor modo posible nuestra vocación y tener clausura. Esta intención nos acompañaba día y noche, en el convento y en los paseos y peregrinaciones que podíamos hacer ya que compartíamos prácticamente todas las actividades comunitarias con las hermanas apostólicas. No había rincón de Brooklyn por donde pasáramos que escapase a nuestra mirada, edificios, iglesias, rectorías, cualquier lugar donde hubiese un jardincito, a ver si algo nos podía servir. Tampoco quedaron sin escucharnos los santos, los conocidos y los desconocidos.

Así fue como invocamos el auxilio de una religiosa, Catherine Caouette, oriunda de Canadá Francesa; leímos que era fundadora de un monasterio en Canadá, el primero en esas tierras y nos dijimos: «ella tiene que ayudarnos», pensando que seguramente pasó por dificultades para encontrar su primera casa, etc. Mientras tanto continuamos nuestra vida en el pequeño convento de San Pedro y San Pablo. Luego en 1998 comenzamos nuestra vida monástica en la parroquia del convento Santo Tomas de Aquino, ya era vida contemplativa «100%».

Nunca más supimos ni escuchamos de Catherine Caouette, pero hace unos meses atrás leyendo unas crónicas de los comienzos de la fundación de las Adoratrices de la Preciosísima Sangre que tienen

¹ Museo que contiene una colección de arte y arquitectura medieval europea en New York.

«SI ESTÁS ESPONSALMENTE UNIDA A JESÚS...»

como fundadora a la Madre Aurelia o Madre Catherine Aurelia, descubrimos que su nombre de bautismo era Catherine Caouette! Su nombre resonó en mis oídos y memoria y empecé a buscar con esfuerzo para asegurarme que no estaba imaginando coincidencias así que escribí a Nazarena (una de las tres hermanas que estaba en los comienzos y quien nos la presentara) para corroborar los datos. También en esos días llego a nuestras manos un video hecho por las Adoratrices que repetía más o menos la misma frase: primera fundadora del primer monasterio en Canadá, nativa de esas tierras.

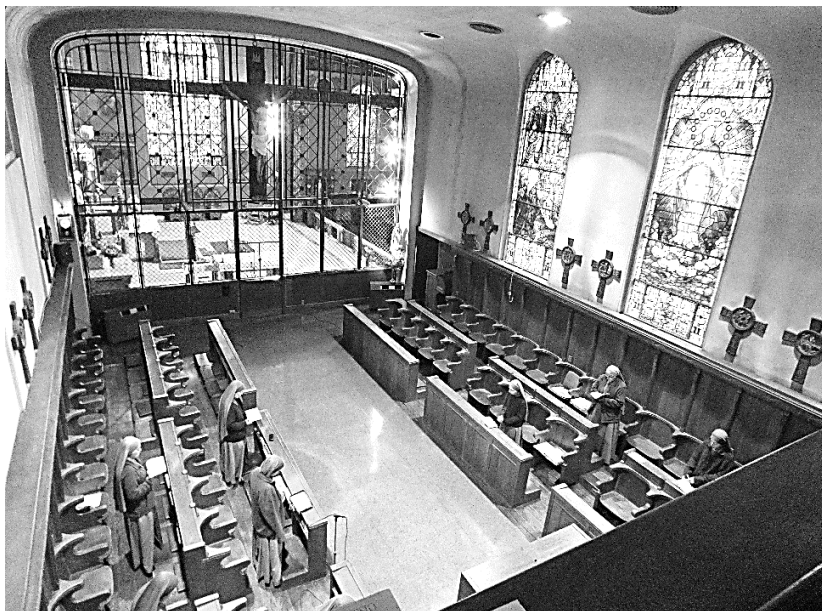
Esto se lo contamos a las monjitas de la Preciosísima Sangre quienes repiten de vez en cuando «nuestra Madre Fundadora las trajo aquí».

La madre Catherine Caouette no ha sido beatificada todavía, a pesar de su fama de santidad es necesario un milagro; a decir del Cardenal Mc Carrick «quizás no ha sido beatificada todavía para que ustedes crezcan en la esperanza». Creo que con esta feliz coincidencia hemos adelantado un poquito en esa hermosa virtud, «la esperanza no defrauda» y Dios en su Providencia nos da siempre el céntuplo de lo que le hemos entregado aunque no sepamos cuando.

Para finalizar quería citar completo el párrafo de Santa Edith Stein:

«Si estás esponsalmente unida a Jesús, *tu* sangre es *su* sangre preciosa». Unida a Él eres omnipresente como Él...en el poder de la Cruz puedes estar en todos los frentes, en todos los lugares de aflicción; a todas partes te llevará su amor misericordioso, el amor del corazón divino, que en todas partes derrama su preciosísima sangre, sangre que alivia, santifica y salva.

Que todos los religiosos, especialmente los de nuestra familia lleguemos a ser esta Sangre Preciosa de Cristo.



Coro del Monasterio de la Preciosísima Sangre, Brooklyn, EEUU

Con el estandarte del ideal hasta el final

Bajo un bello y melancólico otoño sanrafaelino, el viernes 15 de abril de 2016 a las 7:45h falleció María Agustina Geyer Garro, de 20 años de edad, exalumna de nuestro colegio.

Fue una joven extraordinaria. Pasó por nuestras aulas tan solo cinco años; pero se encargó de llenar, más de lo que imaginábamos, nuestros corazones y nuestras vidas. Ella padecía una enfermedad congénita, cuyo nombre es fibrosis quística del páncreas. Se la descubrieron cuando tenía casi 5 años y a partir de allí comenzó a ser cada vez más consciente de su calvario. Jamás usó su enfermedad como excusa o justificación -que podía ser legítima- para los exámenes, para Educación física, para las actividades, etc. Muy por el contrario, siempre estaba entre las que más se destacaban, según lo que sus fuerzas le permitían entregar.

Sus virtudes eran universales, abarcaban a todos y a cada uno, nunca tuvo preferencias por nada, ni por nadie. Su alegría era increíble, era una campanita que repicaba en todos los recreos. A tal punto tenía estas virtudes tan arraigadas, de fortaleza y alegría, que si alguno se enteraba de que estaba enferma no podía ensamblar esta idea con su imagen.

Su compromiso con la fe, fue admirable. A pesar de las pocas fuerzas físicas de estos dos últimos años, hasta el final de sus días, fue dirigente de un grupo llamado Cruzados de Jesús en la parroquia San Maximilano Kolbe, también catequista, y vendía después de Misa unas revistas pro vida. Esto lo llevaba junto con sus estudios de Administración de Empresas.

Otra característica que la hacía hermosa, era que nunca hacía sentir mal a nadie. Los demás siempre éramos sus seres queridos, y si alguna

DIÁLOGO 69

vez, alguien le tenía que decir «no» a algo o corregirla, o si alguien le infería alguna ofensa, ella siempre salía al paso, comprendiendo la respuesta, aceptando o disculpando.

Como podrán apreciar, nos deja grandes ejemplos a imitar; pero sobre todo nos ha hecho un gran regalo: además de su ejemplaridad y su cariño, el darnos a las hermanas del colegio la oportunidad de ver ya engendrada en el Cielo una hija más.

Todo esto lo entenderán mejor cuando lean su discurso de agradecimiento del Acto de Colación.

¡Muchas gracias Agustina!

*Hna. María de los Jóvenes,
Directora del Nivel Secundario*

★ ★ ★

Este es su discurso:

«¡Tenemos tanto que agradecer!

»En primer lugar agradecer a Dios, Nuestro Señor, que inspiró al Padre Buela la fundación de las Servidoras del Señor y de la Cruz de Matará e impulsó la creación de este Colegio: Isabel La Católica, que amo tanto.

»Agradezco a Dios la gracia inmensa de haber pertenecido al alumnado de este colegio, que me formó como persona, llenando de verdad mi inteligencia y de fuerza mi débil voluntad.

»Entre aquellas paredes aprendimos el Valor de la persona humana, la historia como sucedió; la filosofía que nos preparaba para entrar en la teología... Aprendimos a querer a la patria, a respetar nuestras raíces y a amar al prójimo como a nosotras mismas por amor a Dios.

CON EL ESTANDARTE DEL IDEAL HASTA EL FINAL

»Dimos hermosos recorridos por los pensadores, escritores, poetas; vislumbramos en la belleza del arte la fe que nos ha sido legada.

»Este colegio, que nos dio la posibilidad de recibir a Jesucristo en la Eucaristía todos los días; la gracia de tener Santa Misa semanal; de procurarnos sacerdotes para la confesión; que nos brindaba retiros para mejor adentrarnos en los misterios divinos. La gracia inmensa que tuvieron muchas compañeras de peregrinar a Europa, a las Jornadas Mundiales de la Juventud, a los grandes santuarios de la Cristianidad, noté el fervor, el entusiasmo y sobre todo el amor que crecía por la Santa Iglesia y que también lo supieron transmitir a las que no habíamos podido ir.

»También los Juegos Florales, esas competencias sanas que tanto nos divertían y nos enseñaban que lo importante no solo es el talento sino la actitud, era un “honor” competir. Los inolvidables campamentos y travesías donde se ponen en práctica muchas virtudes como la abnegación, la humildad, la obediencia, donde se aprende a ser señor de las cosas y no esclavo de ellas.

»No puedo dejar de mencionar nuestro viaje de egresadas, que inició nada menos que con la beatificación de nuestro Cura Brochero, culminó con la gran misión en Santiago del Estero y estuvo coronado por la consagración a la Santísima Virgen en Salta, “gracia inmerecida la de estar a los pies de la Madre de Dios para decirle que ya no somos nuestras, sino de Ella”.

»Agradecer a las hermanas, a TODAS, porque han dejado una huella imborrable en nuestras almas. Les agradecemos la lucha incansable que llevan, para moldear nuestros espíritus. Ellas son un verdadero ejemplo de entrega y amor al Señor.

»A los profesores, siempre dispuestos a ayudarnos, a aconsejarnos, a despejar dudas... inquietudes ¡Gracias por estar tan bien formados y transmitirnos la verdad!

DIÁLOGO 69

»Muchas gracias a las secretarias, preceptoras y celadoras, en ustedes hemos encontrado la respuesta pronta a nuestras necesidades, gracias por tanta paciencia y cariño.

»Y a mis compañeras ¿Qué le puedo decir a mi quinto querido? GRACIAS, mil gracias, y gracias a Dios porque la amistad es un regalo de Él y ustedes son para mí un verdadero tesoro... en ustedes encontré la ayuda para llevar la cruz de todos los días, supieron arrancarme una risa cuando estaba triste, darme una palabra de aliento cuando estaba desanimada... siempre estuvieron presentes sobre todo con la oración que me sostuvo en todo momento ¡Cuántas conversaciones, cuantas horas compartidas, cuantas alegrías, enojos, festejos, “estuks”! ¡Amigas, llevémonos siempre en el corazón, esta amistad que está fundada en Cristo es eterna, y seguirá en el Cielo donde ya está Verito Gargiulo esperándonos!

»También agradezco a todas las familias por su incondicionalidad, por su presencia permanente en todo lo que necesitábamos.

»Ha llegado el tiempo de despedirnos, me llevo tan cargada la mochila de tantas bellas cosas que viví.

»Pido a la Santísima Virgen la gracia de que todas podamos encarnar aquello de San Luis Grignon de Montfort de “llevar en la boca la espada de dos filos de la palabra de Dios, sobre nuestros hombros el estandarte ensangrentado de la Cruz, en la mano derecha el Crucifijo, el rosario en la izquierda, los sagrados nombres de Jesús y María en el corazón y en toda nuestra conducta la modestia y mortificación de Jesucristo”.

»Que nuestra patrona la Reina Isabel nos bendiga desde el cielo y nos conduzca para ser las mujeres que Dios quiere y la patria necesita.

»¡Que así sea!

»Muchas gracias».

María Agustina Geyer Garro

INTERCAMBIOS

Sapientia, volumen LXXI; fascículo 238; 2015

Ecclesia, volumen XXVIII, nnº 1-2; enero-junio 2014

Yachay, año 32, nnº 61, 62; enero-junio-diciembre 2015

Revista Teología, tomo LII, nº 119, mar. 2016

Gladius, año 32, nnº 94 (2015), 95 (2016)

Verbo, año LIV, nº 545-546 (2016)

Instaurare, año XLV, nº 2

NOTICIAS

CELEBRACIÓN DE LOS CAPÍTULO GENERAL DEL IVE Y LAS SERVIDORAS

Durante los últimos días del mes de junio y durante el mes de julio tuvieron lugar en Italia las celebraciones de los Capítulos Generales del Instituto del Verbo Encarnado y de las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará. Ambos se desarrollaron en un clima de gran alegría y caridad fraterna.

Uno de los fines del Capítulo es la elección de las autoridades del instituto para un nuevo sexenio, recayendo los cargos de gobierno del *IVE* en los padres Gustavo Nieto (superior general), Ervens Mengelle (vicario general) y los padres Ricardo Clarey, Daniel Cima, Christian Ferraro y Eugenio Elías como consejeros generales.

Por su parte las madres capitulares del instituto Servidoras eligieron a las madres María Corredentora Rodríguez (superiora general), Mary of the Sacred Heart Gaes (vicaria general), María Orante Pildain, Mary Mother of Mercy McDunnough, María de la Consolata Carballó y Maria Sponsa Amabilis Araujo Medeiros.

Además de la elección de nuevas autoridades, en los Capítulos se realizó una exposición y evaluación de los trabajos y desarrollo de los Institutos desde el último Capítulo General, y también se tomaron decisiones referentes a las propuestas enviadas por los religiosos.

En la Misa de clausura del Capítulo General del IVE, se realizó la consagración del Instituto al Sagrado Corazón de Jesús. La misma se realizó con la modalidad de una entronización, en la que se colocó a Cristo, en su Humanidad signo de la Misericordia divina, en el lugar de honor del Instituto, y en sus manos se colocó el gobierno del mismo, sus misiones, sus miembros, sus destinos.

SEMANA DE LA CULTURA

Como ya es tradición en los primeros días de agosto, se llevó a cabo la Semana de la Cultura, en preparación a la Fiesta de la Transfiguración del Señor (6 de agosto). Por gracia de Dios, se realizaron las siguientes actividades, todas ellas de mucho fruto para el cultivo de las almas:

- Conferencia sobre «El idealismo en la enseñanza del P. Leonardo Castellani», a cargo del P. Carlos Biestro.
- Conferencia sobre el ícono de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y presentación de una copia del mismo, a cargo del P. Agustín Spezza (iconógrafo).
- Conferencia sobre el teatro teológico español y «El condenado por desconfiado» de Tirso de Molina, a cargo de la Profesora María Elisa Rodríguez de Crespillo.
- Convivium (presentación de piezas literarias y artísticas en general).
- El sábado, día de la Fiesta de la Transfiguración, se llevó a cabo la Políglosis (presentación de piezas literarias en distintos idiomas); y por la tarde, también se realizó un concierto del Grupo Instrumental «Ars Antiqua», junto con el coro Santa Cecilia y algunos artistas invitados.

FIESTA DE LA TRANSFIGURACIÓN DEL SEÑOR

La Transfiguración es el misterio de la vida de Cristo *«que debe recordarnos el fin específico de nuestra pequeñísima familia religiosa: evangelizar*

NOTICIAS

la cultura, o sea transfigurarla en Cristo»¹. Pero también se nos muestra en este misterio, el camino que debemos seguir para llegar a ese fin. Como sabemos, la transfiguración es una muestra de la gloria que Cristo alcanza luego de su muerte ignominiosa: del mismo modo, nosotros, si queremos transfigurar la cultura, deberemos hacerlo por medio de las cruces.

Esta fue la idea que expuso el P. Fernando Vicchi (nuevo superior provincial) en su sermón en la Misa solemne de la Transfiguración del Señor, que celebramos junto a toda la Familia Religiosa, para nuevamente dar gracias a Dios por el carisma inspirado a nuestro fundador.

Al final de la Misa, se hizo la consagración de la Provincia «Nuestra Señora de Luján» al Sagrado Corazón de Jesús, siguiendo el mismo ritual que utilizaron los padres capitulares para consagrar el Instituto al Sagrado Corazón.

FIESTAS PATRONALES EN HONOR A SAN CAYETANO

Uno de los santos que más atrae a los fieles argentinos es San Cayetano. Hemos podido experimentarlo en sus fiestas patronales, llevadas a cabo en el Seminario Menor, cuya capilla lleva el nombre del Santo. Muchas fueron las personas que se acercaron para acompañar a su patrono durante la procesión.

La Santa Misa fue presidida por el P. Fernando Vicchi, quien bendijo los tradicionales «pancitos de San Cayetano», que luego se repartieron a todos los presentes. Luego, los fieles pudieron disfrutar del fogón, de la merienda y de los premios del bono-contribución para la construcción del nuevo pabellón en el Seminario Menor.

¹ *Directorio de Espiritualidad*, 122.

DIÁLOGO 69

Gracias al trabajo de los padres y seminaristas del Seminario Menor y a la ayuda de mucha gente, pudo hacerse esta hermosa fiesta, que siempre trae gran provecho a las almas, especialmente a aquellas que se acercan al sacramento de la Confesión.

PARTICIPACIÓN DEL INSTITUTO EN EL CONGRESO EUCARÍSTICO DE TUCUMÁN

Un grupo de religiosos de nuestro instituto pudo hacerse presente en el Congreso Eucarístico Nacional que se realizó en la ciudad de San Miguel de Tucumán el pasado mes de junio, montando un stand para mostrar la labor que Dios hace por medio de nuestros misioneros.

Desde las diez de la mañana a las diez de la noche, un gran número de personas pasó por la muestra preguntando a los religiosos sobre la vida misionera y la vocación religiosa. Se proyectó un video con imágenes de la celebración de la Fiesta de Corpus Christi en nuestras distintas misiones.

RECENSIONES

WALTER KASPER

Martin Lutero. Una prospettiva ecuménica

MARÍA DEL SACROMONTE, SSVM

He dejado mi corazón en lo alto

ANDREA TORNIELLI

***El nombre de Dios es misericordia, Francisco, una conversación con
Andrea Tornielli***

JOSEPH RATZINGER

El espíritu de la liturgia-Una introducción

WALTER KASPER

Martin Lutero.

Una prospettiva ecuménica

Queriniana, 2016, 75 pp.

El breve opúsculo del cardenal Kasper, al que se le ha dado más trascendencia de la que amerita, me parece que responde más al «oportunismo comercial» de los editores, que a verdaderos intereses intelectuales. Es de hecho, una conferencia que el Autor pronunció a mediados de enero de este año (2016), dentro de un ciclo de lecciones de título teatral: «Concurrencia de sistema y coevolución -El mundo cristiano después de la Reforma protestante», organizado por la Fundación Guardini en la Humboldt Universität de Berlín. El libro, dice la presentación sin firma, que supongo pertenece al mismo Kasper, sería una «versión muy reelaborada y ampliada de dicha conferencia» (p. 5).

Siete breves capítulos más una introducción componen la estructura de este boceto sobre una de las pocas personalidades que, según afirma Kasper, «después de quinientos años todavía ejercitan una fascinación magnética, tanto sobre amigos como sobre enemigos» (p. 9). Y eso no se lo vamos a cuestionar, aunque quizá no podamos compartir los motivos por los que el A. se siente fascinado.

Exagera el A. al decir que «existen tantas imágenes de Lutero cuantos son los libros sobre él» (p. 9), aunque es verdad que las interpretaciones del reformador son muchas y muy contrapuestas. Está en lo cierto al decir que para los católicos Lutero ha sido por mucho tiempo «simplemente el herético, aquel que carga la culpa de la división de la Iglesia occidental, con todas sus desagradables consecuencias, hasta hoy»; aunque, a decir verdad, la Iglesia católica nunca ha dicho ni que sea el único, ni el primero, ni el último que ha dividido o dividirá la Iglesia, incluso si solo consideramos el mundo occidental. Otros cismas y herejías desgarraron la Iglesia antes y después de Lutero, aunque, indudablemente, ninguna división alcanzó la dimensión de la que él causó. No estoy de acuerdo con Kasper en que «aquellos tiempos han pasado». Han pasado para algunos que se han acercado peligrosamente al pensamiento y a las actitudes de Lutero, especialmente en la patria de Lutero y del A.; pero no es la visión general. Coincido con el A. (aunque no aclara qué piensa él mismo al respecto) en que «para algunos Lutero ya se ha convertido casi en un padre común de la Iglesia». Pero eso no dice nada; hay muchos católicos, incluidos teólogos y pastores, que hoy están más cerca de Lutero que de

RECENSIONES

cualquiera de los santos que le pusieron rostro. Pero esto no habla a favor de Lutero; más bien habla mal de quienes se sienten prohijados por él.

Kasper sostiene que hoy en día no es fácil entender a Lutero, en cuanto los temas que este consideraba centrales, ya no pesan tanto. El mundo de Lutero no es el nuestro, y sus problemas no son los nuestros. Vale esto para cualquier personaje histórico. Pero quizá sea demasiado insistir en este aspecto para sostener que la imagen que tenemos de Lutero no responde al verdadero Lutero.

No siempre es fácil entender qué piensa Kasper de Lutero. Las citas de algunos autores mencionados en su opúsculo parecen a veces plenamente compartidas por él, pero otras darían la impresión de que simplemente dice que otros dicen... En fin; creo que todos los que han leído el librito, por lo que he podido cotejar, entienden que Kasper sustancialmente reivindica a Lutero. Ciertamente lo hace Joseph Lortz, cuya posición comparte nuestro A., para quien «los estudios católicos actuales sobre Lutero... han madurado la idea de que [...] Lutero, confrontándose con el ocamismo y remitiéndose a Agustín, superó en sí mismo un catolicismo que no era realmente católico, llegando a descubrir algo originalmente católico» (p. 25).

Convengamos entonces en que a sus adversarios esa originalidad católica se les escapó olímpicamente; y eso que estos fueron, en el campo intelectual, muchos de los teólogos de Trento (y no solo ellos), y en el de las costumbres y vida religiosa, los santos que hicieron la verdadera y única Reforma Católica (que no deberíamos llamar «Contra Reforma» sino «Reforma» a secas; porque Lutero no tiene derecho a que se llame «Reforma» a su movimiento, sino «Protesta» y «Enfrentamiento»); me refiero a Ignacio, Teresa, los Juanes (de la Cruz, de Ávila), Pío V, Carlos Borromeo... y los muchos que marcan el siglo de oro del espíritu plenamente católico.

Para Kasper, Lutero «era un hombre deseoso de renovación, no un Reformador. Él no pensaba convertirse en el fundador de una separada Iglesia de la Reforma. Su objetivo era la renovación de la Iglesia católica, es decir, de toda la cristiandad» (p. 27). Y más adelante: «Lutero se colocaba en la larga tradición de los renovadores católicos que lo habían precedido. Se piense sobre todo en Francisco de Asís, quien con sus hermanos quiso vivir simplemente el evangelio y así predicarlo. Hoy se hablaría de nueva evangelización. De esta exigencia originaria, evangélica y católica, de Lutero debemos

tomar hoy conciencia ecuménicamente juntos» (p. 27). Pues hacían falta cinco siglos y un teólogo como Kasper para darnos cuenta de que ninguno de los pensadores católicos del pasado advirtió los parecidos entre el protestante alemán y el Poverello de Asís.

A partir de aquí, Kasper insiste en la existencia de esa instancia original de Lutero, plenamente católica, y que lo que ocurrió luego no sería culpa suya. De los sucesos posteriores a este intento plenamente católico de renovación de la Iglesia, él no sería actor sino espectador. Más aún, citando a Pannenberg, sostiene que «el nacimiento de una específica Iglesia luterana no significa el éxito, sino el fracaso de la Reforma protestante» (p. 31). Pero esto parece lo más antiecuménico que se puede afirmar de Lutero, porque equivale a decirles a los luteranos, y a los protestantes que se derivaron de su movimiento, que ellos no son lo que Lutero pretendió. Son una especie de aborto, o de engendro *praeter intentionem*. Como muy bien ha advertido el teólogo y vicepresidente de la Alianza Evangélica Italiana, Leonardo de Chirico, «El libro de Kasper es una tentativa de salvar a

Lutero de sí mismo y facilitar su retorno simbólico a la Iglesia Católica Romana, dejando caer sus enseñanzas de la gracia sola, la sola Escritura y solo Cristo»¹.

Pero si Lutero no tuvo la intención de fundar una Iglesia, ni de dividir la cristiandad, entonces, ¿de quién es la culpa? ¡De la jerarquía católica, al menos en gran parte! «Roma tiene una buena dosis de culpa en el hecho de que, en lugar de la renovación de la Iglesia, se haya llegado a una Reforma que ha dividido las Iglesias» (p. 32). Así lo habría reconocido Adriano VI por la voz de sus legados en la dieta de Nüremberg, en 1523. Para Kasper, Lutero solo intentó que la jerarquía católica, comenzando por el Papa de turno, que era en ese entonces León X, tomara en sus manos la reforma evangélica. Al no ser escuchado se vio obligado, por su concepción particular «del sacerdocio común» (p. 37) a poner la reforma en manos de los laicos; pero no lo hizo precisamente apoyándose en los fieles comunes sino en los nobles y los príncipes, lo que tuvo lugar en la dieta de Spira, en 1526; lo cual mostraría, para Kasper, la mentalidad medieval que todavía dominaba al reformador. Para otros esto

¹ DE CHIRICO, Leonardo, *¿Es el Lutero ecuménico el verdadero Lutero?*, en: [\[cin/40023/Es_el_Lutero_Ecumenico_el_Verdadero_Lutero\]\(http://protestantedigital.com/maga-cin/40023/Es_el_Lutero_Ecumenico_el_Verdadero_Lutero\). Último acceso al link: 25/08/2016.](http://protestantedigital.com/maga-</p>
</div>
<div data-bbox=)

RECENSIONES

no fue sino una medida política, porque estos príncipes y nobles tenían intereses políticos y económicos muy fuertes para apoyar y consolidar una separación definitiva de la Iglesia católica, como ocurrió de hecho. La culpa, sin embargo, es de los obispos: «Para Lutero la reforma de los príncipes era una salida y una ordenación de emergencia a causa del rechazo de los obispos» (p. 37). «A los señores territoriales, no a los cristianos particulares, les fue reconocida [en la paz de Augusta, 1555] la libertad de elegir la religión católica o la religión luterana» (p. 37); o sea, puso la Iglesia y la fe en manos de lobos ambiciosos. ¿Y éste sería el reformador que venía del riñón de los grandes reformadores católicos? ¿Cómo hace Kasper para ver a Lutero parecido a San Francisco, a Santo Domingo o a Santa Catalina de Siena? ¿Era su abuelo bizco y su padre tuerto?

Kasper insiste en que Lutero era, en 1517, «todavía hijo de la Iglesia», «católico deseoso de reforma»; y fue la resistencia del Papa y de los obispos, lo que hizo evolucionar su pensamiento hacia concepciones del sacerdocio común, que «iban mucho más allá de las interpretaciones de los Padres de la Iglesia y de la alta Escolástica» (p. 33), o sea, un sacerdocio común sin sacerdocio ministerial, con todo lo que eso implica

para la doctrina sacramental y eclesiológica. Pero Kasper dice que estas concepciones evolucionadas aparecen ya «en su escrito programático de reforma de 1520» (p. 33), lo que significa que en tres años, más o menos, Lutero pasó de una teología católica a una teología sin sacerdocio ministerial, sin sacrificio eucarístico, sin gracia intrínseca, sin obispos, sin Papa... ¿Puede alguien desbarrancar tan bruscamente del andamiaje fundamental de la fe y de la teología en la que nació, creció, se formó y que él mismo enseñó durante décadas, en cuestión de meses, y por la sola causa de que sus superiores no hacen caso a sus imperativos de renovación evangélica, o incluso en caso de que estos fueran moralmente corruptos? Repito: ¿puede alguien pasar de la plena ortodoxia a una abierta heterodoxia doctrinal, sin haber estado infectado de gérmenes heterodoxos desde mucho tiempo atrás? En principio no puede. Lo que sí es posible es que un teólogo como Kasper, que enseña las cosas que enseña Kasper (de las que hemos tenido varias muestras en los últimos años acerca de la doctrina sacramental, especialmente matrimonial penitencial y eucarística) vea las enseñanzas de Lutero, anteriores a 1520, como plenamente católicas. Eran, sí, tan católicas como las que Kasper enseña hoy. Esto sin decir que Kasper también sostiene cosas

DIÁLOGO 69

que Lutero empezó a decir públicamente después de 1520. Por ejemplo, en los temas arriba mencionados sobre matrimonio-penitencia-eucaristía... además de cuestiones eclesiológicas y cristológicas.

Kasper propugna, en orden a avanzar en el camino ecuménico, que se «tomen en serio los aspectos místicos de Lutero» (p. 67). Me parece muy bien que se haga el intento. Creo, sin embargo, que si nos ponemos a buscar un místico en algunos de sus escritos, podemos encontrarnos un tanto trabados. Sobre todo si uno tiene que medir la caridad y la fe con la que escribe, por ejemplo: «He quemado los libros y la bula del papa, y al principio lo hice con miedo y rezando, pero estoy más contento por haberlo realizado que por cuanto he hecho durante mi vida. Son más pestilentes de lo que me creía» (Carta fechada el día de san Félix, 1521). «Roguemos para que con el soplo de su boca destruya sin tardar el Señor Jesús a este hijo de la perdición [el papa]» (Carta fechada el día de santa Apolonia, 1521). O esta joya: «El señor “in nomine Domini” [el papa Clemente VII] es una ballena de nacimiento, que ya es bastante; pero es que, además, es un florentino, lo que es ya peor; en tercer lugar, es un hijo de puta, lo que equivale a decir que es

el diablo en persona» (19 de junio 1530).

O estas, que ponen en evidencia su humildad, su sobriedad y su idea de la santidad: «No admito que mi doctrina pueda juzgarla nadie, ni aun los ángeles. Quien no escuche mi doctrina no puede salvarse» (*Weim.*, X, P. n, 107, 8-11). «No soy más que un hombre sujeto a dejarme arrastrar por la sociedad, la embriaguez, los movimientos de la carne...» (*Enders*, I, 431). Y en un sermón sobre el estado de matrimonio: «no existe en mí lo requerido para vivir en la continencia» (Sermón del 16 de enero de 1519). «Así como no está en mi poder renunciar a ser hombre, así no depende de mí vivir sin mujer» (*Weim.*, X, P. 11, 276, 14-15, Sermón sobre el matrimonio, 1522). «Busca de inmediato la sociedad de tus semejantes, ponte a beber, a jugar, di tonterías, diviértete. Es menester... algunas veces cometer un pecado por odio y desprecio al diablo, a fin de evitarle la ocasión de crearnos escrúpulos por nonadas; si tenemos miedo de pecar estamos perdidos. .. ¡Oh, si yo pudiera encontrar algún buen pecado con que burlar al diablo!» (*Enders*, VIII, 160-161, año 1530). «Afirmo que tanto en el hombre como en los demonios, las fuerzas espirituales han sido no sólo corrompidas por el pecado sino destruidas por completo, de modo que no queda en ellos sino

RECENSIONES

una razón depravada y una voluntad enemiga y adversaria de Dios, siendo el único objeto de ambas la lucha contra Él» (*Comm, in ep. ad Galat., Weim.*, XL, P. 1, 293, 24-27)².

No se trata, ciertamente, de juzgar el valor de estas citas y de muchas otras muy propias de la naturaleza fogosa de Lutero. Quizá no sean más que exabruptos y por sí solas no prueben nada, o prueben muy poco. Solo las menciono -y no he elegido las más fuertes ni escandalosas- para mostrar que a fuerza de mirar a Lutero como un católico poco comprendido, un alma gemela de Francisco de Asís, un místico, un buen intencionado que quiso hacer el bien y terminó encabezando algo distinto de sus intenciones, un incomprendido que solo genios como Kasper han logrado entender (si siquiera entre los luteranos)... quizá nos alejamos infinitamente de la verdad.

Me parece magnífico el colofón que el pastor bautista Leonardo De Chirico, ya citado más arriba, hace del libro que recensamos: «Puede que el libro hable más de Kasper y de las actuales reinterpretaciones de la historia católico-romanas que de Lutero y su permanente

llamado a recuperar el Evangelio de Jesucristo». Genial: autobiografía de Kasper con pseudónimo de Lutero. Lo dice el discípulo de Lutero, no yo.

P. Miguel Ángel Fuentes, IVE

MARÍA DEL SACRO MONTE, SSVM

He dejado mi corazón en lo alto

Ediciones del Verbo Encarnado,
San Rafael 2016, 133 pp.

El Autor de esta obra es la hermana María del Sacro Monte, religiosa del Instituto de las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará, actualmente misionera en Pensilvania, Estados Unidos.

Gran aficionada de la montaña, de modo previo a su consagración en la vida religiosa, realizó estudios en el profesorado de Educación Física e instrucción en Guía de Alta Montaña y Trekking, en el Instituto de Educación Física Eduardo Coll en Mendoza.

El título de la obra ya nos anticipa cual es el fin perseguido por la A., como ella misma escribe en la introducción: «... es así como creo que debemos vivir cada día. Nuestra

² Estas y muchas otras citas, además de un excelente estudio de la personalidad

de Lutero se encuentran en el clásico estudio de J. Maritain, *Tres reformadores*.

alma debe estar siempre con la mirada puesta en lo ALTO, en unión con Dios, y así nuestra vida cobra sentido. Siempre aspirar a grandes ideales, practicando las virtudes, y siempre buscando en todo la voluntad de Dios».

En este sentido, la A. escribe estas reflexiones con el deseo de que no se pierda de vista que toda nuestra vida debe figurarse como un largo ascenso a una montaña (la montaña interior), y que solo alcanzaremos la cumbre verdadera y final en el cielo.

Su inspiración para escribir el libro, como ella misma reconoce, nace a partir de la lectura de la «Subida al Monte Carmelo» de San Juan de la Cruz, y de otros escritos acerca de la vida u obra de San Juan Pablo II y del Beato Pier Giorgio Frassati, conocidos amantes de Dios y de la montaña.

La obra está dedicada a los jóvenes que aman la montaña y buscan alcanzar la cumbre más alta. Sin embargo, la dedicatoria no limita el número de destinatarios. Por esto, creemos sinceramente que la presente obra es de provecho para todos los jóvenes, incluso aquellos que nunca han tenido contacto con esta realidad de la montaña, y esto por dos motivos: porque contiene la enseñanza, en los ejemplos y en las palabras, de grandes santos, la cual

conforma una pedagogía especialmente dirigida a los jóvenes, que por sí tiene un valor universal (aplicable y beneficiosa para todo joven). Pero además, porque consideramos que puede servir de motor para mover a muchos jóvenes a sembrar en ellos el amor a las realidades «Altas»; el conocimiento y el amor por la naturaleza creada y, sobre todo, el conocimiento y el amor por el Autor de ella. Este es el camino: de lo creado al Creador.

La A. comienza su libro presentando un interesante artículo escrito por el P. Diego Cano, I.V.E., acerca de las cosas que nos enseña la montaña. En éste, se exhiben reflexiones sencillas pero a la vez muy profundas sobre ésta, tales como: «La montaña, vocera del Absoluto» (en el cual, el autor se sirve de un trabajo elaborado por la profesora Liliana Pincioli de Caratti), en la cual se presenta, entre otros detalles, a la montaña como la morada divina a cuya cumbre tienen acceso también los hombres virtuosos. Además, este primer capítulo nos brinda una luminosa comparación entre el ascenso a la montaña material y el camino de la vida espiritual, porque «toda ascensión a la cumbre se asemeja a la ascensión a la santidad» (p. 22), ya que ambas implican, de algún modo, esfuerzos, sacrificios, decisión y gran alegría, sobre todo al llegar a la cumbre... Finalmente, el

RECENSIONES

P. Cano nos da motivos para escalar o más bien nos da la respuesta a la pregunta: ¿para qué escalar? «... la ascensión en concreto a la montaña material ensancha el corazón y lo aleja de las mezquindades, y... la imponentia de las cumbres anonada al hombre y le posibilita encontrar su nuevo ser» (p. 27). Éste es solo un ejemplo. Lo demás, lo dejamos en suspenso para el descubrimiento del lector.

En el segundo capítulo, la A. presenta un esbozo adecuado para conocer los principales aspectos de la vida y de la persona del gran Beato Pier Giorgio Frassati, reconocido amante de los deportes, de un modo especial de la montaña.

Se reúnen aquí diversos fragmentos de sus biografías y cartas escritas, que nos pintan su personalidad, sobre todo poniendo énfasis en algunas de sus cualidades resaltantes, tales como una alegría desbordante; un carácter valeroso, firme y sencillo; y un exquisito amor a los pobres.

¿Por qué Pier Giorgio? Nos responde la misma A.: «Pier Giorgio Frassati fue un gran amante de la montaña, no solo de la montaña exterior sino de la montaña interior. Lo he puesto como ejemplo para todo amante de las alturas ya que hay muchas de sus virtudes que se pueden aplicar a nuestra propia vida» (p. 31).

Más adelante, el libro nos proporciona importantes reflexiones relativas al sentido y fin último de nuestra vida, el cual solo debe buscarse en Cristo (la A. sigue, en gran parte, el libro del P. Bucla «Jóvenes hacía el tercer milenio»); y al sentido de la cruz en la cumbre de los montes, ya que desde allí está «dirigiendo la historia, aún silenciosa y oculta» (p. 57).

No falta en nuestra obra, un gran bagaje de anécdotas vividas por la A., en su historia de montañismo.

Finalmente, se nos brindan dos apéndices: el primero incluye un Código del Montañés elaborado por la Asamblea General de la Unión Internacional de Alpinismo en Munich (en el año 1964), en el que se presentan diez premisas que debe tener presente todo alpinista; también incluye la presentación de un imperdible y fascinante discurso de San Juan Pablo II, «Un Papa que amaba la montaña», a los jóvenes de Chile en el año 1987; y por último, un modo práctico para confesarse y rezar el Santo Rosario, lo cual nunca está de más. El segundo apéndice está conformado por una serie de imágenes de las salidas realizadas a la montaña.

Por todo esto, recomendamos la lectura de este libro sencillo y profundo, a fin de que todo hombre pueda descubrir y elevarse a partir

de la belleza de la Naturaleza hacía la belleza de su Creador.

Sem. Francisco Rossi, IVE

ANDREA TORNIELLI
***El nombre de Dios es Misericordia,
Francisco, Una conversación con
Andrea Tornielli***

Planeta, Santiago de Chile 2016,
141 pp.

Quien escribe este librito es Andrea Tornielli: vaticanista, periodista del diario *La Stampa* y responsable de la web Vatican Insider. Pero se motiva a este trabajo porque dice haber recibido con mucho fruto las palabras del Papa cada vez que él habla de la Misericordia.

El libro es pequeño y de rápida lectura, de modo que se acomoda al común de la gente. Además el periodista pregunta de un modo muy particular: metido en la cabeza y el corazón de los hombres de nuestro tiempo (pg. 73: homosexualidad y misericordia; pg. 69: misericordia y reconocimiento del pecado en cuanto tal), como uno más, y pregunta temas polémicos (en pg. 74 cuestiona la relación entre el dogma y la misericordia); quiere entender expresiones típicas del Papa (argentinismos) que necesitan una explicación más universalista (pg. 46 y 47); como un católico inquieto quiere saber cómo enseñar a los hombres

este misterio de la misericordia en este tiempo; y como un hijo quiere conocer la vida y el corazón del Santo Padre.

Tiene ideas hermosas que motivan y alimentan la meditación sobre la misericordia de Dios en las distintas parábolas del Evangelio. Por esta razón, aunque no sea un tratado sobre la misericordia (exegético o doctrinal o espiritual), sí puede ser usado por los fieles y los religiosos para la meditación personal.

Al ser un coloquio, una entrevista, el lenguaje y el estilo son sencillos y un tanto desordenados: como salen los temas. Podría, tal vez, ser más explícito en algunas afirmaciones y más completo en sus explicaciones; pero creo que eso obedece -entre otras cosas- al carácter de entrevista que tiene todo el texto.

Sorprende la gran cantidad de citas -siempre de modo informal- de autores clásicos que el Santo Padre ha leído y asimilado ejemplarmente; de hecho se destacan las referencias constantes a los Santos Padres y a los grandes maestros de espiritualidad como Santa Teresa, San Ignacio de Loyola, entre otros. Además va volviendo y recomenzando de los Evangelios constantemente. He aquí el gran mérito y valor de este libro: la doctrina sobre la misericordia, la Confesión sacramental, el

RECENSIONES

matrimonio, la pastoral, el relativismo moderno, van emergiendo en el diálogo con mucha claridad y fuerza. Posee un diagnóstico claro y sencillo de los males de nuestro tiempo; al mismo tiempo que proporciona esperanza y motiva a la acción.

De las páginas más ricas son las que hablan de la necesidad de confesarse (41 ss.) y del valor que la misericordia de Dios da a nuestros pecados cuando nos arrepentimos: *joyas* (65 y 66). Transcribo un texto donde responde a la pregunta de por qué confesarse con un sacerdote si puedo hacerlo sólo con Dios. Primero explica que es voluntad de Cristo el usar del sacerdote y luego demuestra genialmente por qué Cristo lo quiso así:

«... pues somos seres sociales. Si tú no eres capaz de hablar de tus errores con tu hermano, ten por seguro que no serás capaz de hablar tampoco con Dios y que acabarás confesándote con el espejo, frente a ti mismo. Somos seres sociales y el perdón tiene también un aspecto social, pues también la humanidad, mis hermanos y hermanas, la sociedad, son heridos por mi pecado. Confesarse con un sacerdote es un modo de poner mi vida en las manos y en el corazón de otro, que en ese momento actúa en nombre y por cuenta de Jesús [había dicho antes *in*

persona Christi]... es importante que vaya al confesionario, que me ponga a mí mismo frente a un sacerdote que representa a Jesús, que me arrodille frente a la Madre Iglesia llamada a distribuir la misericordia de Dios. Hay una objetividad en este gesto, en arrodillarme frente al sacerdote, que en ese momento es el trámite de la gracia que me llega y me cura...».

Creo que el libro, que además al final contiene la bula *Misericordiae Vultus*, puede ser muy útil para la vida espiritual a todo tipo de cristianos. Es para muchos un libro que no puede reusarse a leer; de modo que uno lo puede aconsejar a los que sufren todo tipo de esclavitudes y ellos no tienen motivo para no leerlo.

P. Lic. Gonzalo Gelonch Villarino, IVE

JOSEPH RATZINGER
El Espíritu de la Liturgia.
Una Introducción

Ediciones Logos, 2015, 245 pp.

Con enorme fruición hemos leído este pequeño-gran libro, escrito por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, siendo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y que ha sido reeditado el año pasado, en Argentina, por Ediciones Logos.

Realmente nos resultó un descubrimiento; una pequeña pero valiosísima joya para quienes, simples laicos desconocedores de profundas teologías, la liturgia nos atrae más por una cuestión de gusto estético que por un conocimiento de su verdadero simbolismo y de su sentido trascendental -que sí sospechamos, pero con una percepción que las más de las veces no logramos penetrar adecuadamente-.

Con su lectura, aun cuando los misterios de Dios y del culto a Él debido por el hombre resulten en su totalidad insondables, el A., con mano magistral, nos adentra en ellos, y nos facilita una mayor comprensión para intuir de un modo más pleno el verdadero sentido de las formas, no sólo de la oración litúrgica sino también del espacio y del tiempo a ella consagrados; y de los objetos, del arte y de la música que, por derecho propio, le pertenecen.

En su breve prólogo, el actual Papa emérito, señala claramente que la obra que aquí comentamos, ha sido inspirada en la lectura, realizada en los comienzos de sus estudios de teología (1946), del libro «Sobre el Espíritu de la liturgia» de Romano Guardini. La coincidencia en el título no es al acaso, puesto que, así como aquella obra -la de Guardini-

publicada en 1918, puede ser considerada como el punto de arranque del movimiento litúrgico en Alemania y contribuyó *«de forma fundamental a que la liturgia, en su belleza, en su riqueza escondida, en su grandeza intemporal, fuera descubierta de nuevo como centro que anima la Iglesia y como centro de la vida cristiana»*, el anhelo del A., al escribir este trabajo, se habría cumplido con creces, si a partir de su lectura y difusión también se *«pudiera impulsar de nuevo algo así como un “movimiento litúrgico”, un movimiento hacia la liturgia que condujera a su correcta celebración, tanto externa como interna»*. Y sin duda alguna esta aspiración ha sido impulsada, según se entrevé claramente a través del contenido de la presente obra, por el desquicio de las formas litúrgicas advenido como consecuencia de una distorsionada aplicación de la reforma impulsada en el Concilio Vaticano II. Baste con señalar solo algunos de tantos párrafos de la obra referentes a tal situación: *«...la “creatividad” no puede ser una categoría auténticamente litúrgica... En la liturgia no hay lugar para este tipo de creatividad. La liturgia no vive de las ocurrencias de un individuo o de algún tipo de grupo organizador»* (p.143); *«Desgraciadamente, la expresión (“participatio actuosa”) se ha desvirtuado muy pronto, interpretándola solo en un sentido externo, es decir, concluyendo que era necesaria una actuación general, como si todo consistiera en*

RECENSIONES

poner en marcha al mayor número posible de gente y con la mayor frecuencia» (p.145); «Este proceso inicial de uniformización -en referencia a las reformas impulsadas en el Concilio Vaticano II- se ha transformado entre tanto en su contrario, es decir, en la creciente y amplia disolución del rito, que pretende ser sustituido por la “creatividad” de las comunidades» (p.139).

Desde el comienzo mismo del libro el A. va despertando en el lector un gran interés y entusiasmo por la liturgia, enseñando sus orígenes, su relación cósmica, su vinculación histórica con la antigüedad y especialmente con el pueblo veterotestamentario. Vinculación sí, y, a la vez ruptura con el culto del Templo de Jerusalén, el cual, al decir del autor *«estuvo siempre acompañado por una viva conciencia de su propia insuficiencia. “Si tuviera hambre, no te lo diría; pues el orbe y cuanto lo llena es mío. ¿Comeré yo carne de toros, beberé sangre de cabritos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza, cumple tus votos al Altísimo” (Sal 50 [49], 12-14)» (P.36). De allí que afirme que «El culto cristiano... considera la destrucción del templo de Jerusalén como definitiva y teológicamente necesaria», y agregue, en hermosísimo párrafo, que «en su lugar ha aparecido el templo universal de Cristo resucitado, cuyos brazos abiertos en la cruz están extendidos hacia el mundo, para introducir a todos en el abrazo del amor eterno. Ya hay un nuevo templo y también un nuevo y*

definitivo sacrificio: la humanidad de Cristo que se ha abierto en la cruz y en la resurrección; la oración del hombre Jesús está ahora fundida con el diálogo intratrinitario del amor eterno».

Con su proverbial sapiencia y erudición, nos va enseñando el A. lo concerniente al *«tiempo sagrado»* y su relación cósmica; al *«espacio en la liturgia»*, con el consiguiente significado verdadero del templo cristiano, en el cual se ha incorporado el altar para el sacrificio eucarístico; a su *«orientación»* y, por lo tanto, a la de la oración litúrgica, tema este último que extensa y pormenorizadamente desarrolla; a la *«presencia eucarística»* en la iglesia sin la cual -dice- *«está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración»* (p.77), de allí que *«para que la presencia del Señor nos afecte en concreto, el sagrario debe encontrar un sitio adecuado en la arquitectura de la iglesia»* (p.78).

Desarrolla también considerablemente lo referente al *Arte* y su vinculación con la liturgia; la necesidad de la existencia de las imágenes, sus orígenes, su valoración simbólica y su necesaria dirección hacia el misterio que se hace presente en la liturgia (p.106).

No ha dejado tampoco de abordar, de modo admirable y magistral, la importancia en la liturgia de la *«mú-*

DIÁLOGO 69

sica sacra» dejándonos unas clarísimas enseñanzas al respecto y su obligada referencia al Logos.

Al abordar el tema de «*La figura litúrgica*» efectúa también una didáctica explicación acerca de los diversos ritos que han enriquecido a la Iglesia, a los orígenes de cada uno de ellos, a sus diferencias accidentales y a su subsistencia a través del tiempo; y refiere también lo concerniente a la verdadera participación de los fieles en la liturgia, cuya acción -señala- consiste en pedir que el sacrificio del Logos «*se convierta en nuestro sacrificio*»; y a las diversas posturas y gestos que deben adoptarse según cada momento de la celebración. No ha omitido tampoco, finalmente, referirse, dentro de este mismo punto, a la «*voz humana*» en la liturgia, como eco de la Palabra Eterna; a las «*vestiduras*» del celebrante y a las «*materias*» sacramentales y a su correspondiente sentido simbólico, tan desconocido para el hombre moderno.

En fin, una obra que ciertamente merecería un mayor estudio y profundización de sus contenidos y una mayor difusión entre los fieles laicos y en los ámbitos de formación teológica, incluso en los que se preparan los futuros sacerdotes del culto divino. Sería ello de gran aporte no sólo para la adecuada celebración de la liturgia católica, sino también para

una renovación del arte, de la música y de la arquitectura cristianos, que tanta falta hace frente a la decadencia espiritual en la cual nos hallamos sumidos, para poder volver realmente al esplendor de lo sagrado.

Cuenta el libro además, con una extensa biografía, discriminada además respecto de los diversos temas allí abordados; y con un interesantísimo y enjundioso anexo sobre los sacramentos en la Iglesia Católica.

Dios quiera que la lectura de esta obra, cuya primera edición data de hace muchos años, pueda seguir siendo conocida como es debido.

Diego A. Ibarra

La Anunciación de Caravaggio

Hna. María de Jesús Sacramentado, SSVM

La Anunciación que contemplamos es del pintor italiano Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610), uno de los grandes exponentes de la pintura barroca.

Su nombre «Caravaggio» le viene por la ciudad donde trabajó su padre Fermo Merisi, como administrador y arquitecto del marqués de Caravaggio. Sus primeros años los pasó en el ambiente de Caravaggio, Milán, Venecia. Luego, rodeado de una gran pobreza se trasladará a Roma donde irá creciendo su fama como pintor.

Al principio de su carrera hizo varias escenas profanas, pero será en Roma donde comenzarán a encargarle más obras religiosas. Tenaz en su trabajo, expresará con gran realismo sus figuras siempre envueltas en penumbras. Nos encontramos en una época caracterizada por fuertes disputas religiosas entre países católicos y protestantes, agravada por la situación de pobreza y miseria que dejaron las pestes que asolaron a Europa a mediados del siglo XVII. Roma, movida por el espíritu de la reforma católica, buscaba propagar la pintura religiosa, remarcando sobre todo la figura de María, estandarte contra el avance del protestantismo.

Como ya dijimos el estilo que Caravaggio sigue en sus obras es el barroco. Estilo que surgió en Europa occidental en el seiscientos, marcado por una preponderancia de la representación realista, mostrando al hombre en la más cruda realidad, donde observamos formas irregulares, movimientos forzados y violentos, fuertes contrastes de luces y sombras, cierta tendencia al desequilibrio, llegando a veces a escenas recargadas y exageradas.

DIÁLOGO 69

En las obras de Caravaggio observamos una descripción minuciosa de la realidad, un tratamiento casi vulgar de los personajes; sus figuras son de un realismo exacto, sin buscar embellecer sus modelos, sino mostrarlos tal como son. Por su acentuado naturalismo, no pocas veces sus obras serán rechazadas; además de la elección que Caravaggio hacía de sus modelos, ya que se trataba muchas veces de gente de poca reputación. Así es que sus obras irán desde una aceptación entusiasta de parte de algunos hasta el rechazo absoluto por otros.

Caravaggio era de una personalidad difícil, muchos de sus contemporáneos sostenían que no era fácil llevarse bien con él. Su vida se vio siempre envuelta en peleas callejeras, motivo por el cual tuvo que huir a Nápoles, de ahí pasó a Malta, de donde también fue expulsado, llegando más tarde a Sicilia. Hacia finales de su vida su personalidad fue cambiando, tornándose cada vez más hosco, envuelto en una gran tristeza y soledad. Vuelto nuevamente a Nápoles, pudo pasar finalmente a Roma logrando ser indultado gracias a sus influyentes amistades romanas.

Esta anunciación de Caravaggio es una de sus últimas obras junto al entierro de Santa Lucía, pintadas meses antes de su muerte. Es un óleo en tela del 1608, encargado por la iglesia de la ciudad francesa Nancy, donde fue colocada ese mismo año.

En el cuadro vemos rasgos pictóricos característicos del último período de Caravaggio, dotados de una gran oscuridad y melancolía. Los personajes de la escena se destacan sobre un fondo oscuro, con una iluminación artificial y dirigida, que hace resaltar los objetos, los gestos y actitudes de los personajes. Todo envuelto en un completo claroscuro, donde el contraste entre las luces y sombras logran un efecto teatral.

Una luz muy difusa entra en la escena desde la izquierda, desde arriba, iluminando por detrás al ángel y llegando apenas a la figura de

NUESTRA TAPA

María. Una luz como divina que descende del cielo hasta la tierra. Esta luz nos invita a entrar en la escena, nos invita a leer la obra partiendo desde aquí, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, hasta terminar nuestra mirada en María. Como si leyéramos un escrito, nos lleva hasta detenernos en el personaje principal de la obra.

El ángel girado hacia María y ocultando su rostro, le indica con el gesto de su mano derecha el mensaje divino, mientras que en la penumbra vemos su mano izquierda sosteniendo una vara de lirios blancos.

El arcángel, con figura de jovencito, desde un nivel más alto que María, descende arrodillado en una nube oscura, mientras la Virgen María permanece arrodillada, sumisa ante la aparición. Inclinado hacia adelante y vuelto hacia abajo, con su ala extendida remarca la actitud de descender de lo alto, de abajarse a la tierra, como indicando el misterio que viene a anunciar, ¿quién es capaz de comprender lo que este misterio encierra? Que el Verbo, imagen de Dios invisible, por quien todas las cosas fueron hechas, se hizo carne. «Se anodó a sí mismo, tomando la condición de esclavo, y haciéndose semejante a los hombres» (Ef. 2, 7). Dios se abaja hasta los hombres, se humilla, para ensalzarnos. Envuelto con un manto blanco, ceñido en su cintura, parece resplandecer aún más del fondo oscuro. Casi todo su cuerpo permanece en la penumbra, quedando iluminada solamente su espalda y su brazo derecho.

El rayo de luz alcanza las manos de la Virgen María, cruzadas con delicadeza en su pecho, señalando con esta postura su aceptación dócil a la voluntad de Dios. Está en un plano más bajo que el ángel, indicando que ella pertenece a la tierra. Arrodillada, e inclinada hacia adelante, toda su persona remarca su actitud de humildad. Al verla no podemos imaginar otra cosa que una mujer sencilla, trabajadora, una humilde mujer de Nazaret. Nada hay en ella de ostentoso, de lujoso, no tiene orlas de oro ni encajes en sus vestidos, sino que envuelta en un gran manto azul, donde apenas aparece su túnica roja,

DIÁLOGO 69

brilla su gran humildad. «Se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador, porque ha mirado la humillación de su esclava» (Lc 1,47).

Con la mirada baja, su rostro, de una seriedad severa, muestra una gran sencillez, su resignación a los planes de Dios. «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

El marco de la escena es la casita de Nazaret, una pobre habitación, ya que apenas vislumbramos una sillita de madera, muy simple, sin ninguna decoración, una cama detrás de esta, también muy humilde, que aparece detrás de un pesado cortinado verde corrido. Aquí como siempre está presente el sentido de los cortinados haciendo alusión al misterio manifestado, antes oculto y ahora revelado.

A los pies de María una cesta de mimbre con sus labores permanece en primer plano iluminada apenas con el rayo de luz. Sobre la cesta hay apoyado un paño blanco indicando la pureza de María. «María es el santuario y tabernáculo de la Santísima Trinidad, donde Dios mora más magnífica y maravillosamente que en ningún otro lugar del universo, sin exceptuar los querubines y serafines; a ninguna creatura, por pura que sea, se le permite entrar allí sin privilegio especial»¹.

«María es un misterio a causa de su humildad. La vida de María fue oculta. Por ello, el Espíritu Santo y la Iglesia la llaman *alma mater*: Madre oculta y escondida. Su humildad fue tan profunda, que no hubo para Ella anhelo más firme y constante que el de ocultarse a sí misma y a todas las creaturas para ser conocida solamente de Dios. Ella pidió a Dios pobreza y humildad. Y Él, escuchándola, tuvo a bien ocultarla en su concepción, nacimiento, vida, misterios, resurrección y ascensión a casi todos los hombres. Sus propios padres no la conocían. Y los ángeles se preguntaban con frecuencia uno a otro:

¹ San Luis María Grignon de Montfort, *Tratado de la Verdadera Devoción a María*, 5.

NUESTRA TAPA

¿Quién es ésta? (Cant 8,5). Porque el Altísimo se la ocultaba. O, si algo les manifestaba de Ella, era infinitamente más lo que les encubría»².

Todo nos habla de humildad: la postura del ángel, la de María, el entorno, los objetos que rodean la escena. Brilla la humildad de Dios al encarnarse y la de María al aceptarla. Nadie ha imitado la humildad de Jesús más perfectamente que María, su madre, porque nadie ha calado tan hondo el misterio del amor de Dios. Su mirada siempre abierta, atenta, estudiaba con su corazón la persona de su Hijo, hasta sus más pequeños actos. Si María imitó tan perfectamente a Jesús humilde fue por razón de su amor incomparable, y desea ardientemente que nosotros sus hijos también como ella reproduzcamos la adorable humildad de su Hijo Divino.

² San Luis María Grignon de Montfort, *Tratado de la Verdadera Devoción a María*, 2 y 3.

Se terminó de imprimir esta edición de
REVISTA DIÁLOGO N° 69
15 de Septiembre de 2016,
Memoria de Nuestra Señora de los Dolores
La Imprenta YA SRL
Alfárez Hipólito Bouchard 4381
Buenos Aires, Argentina

www.edicionesive.com
info@edicionesive.com